

HERNÁN M. DÍAZ

De Saint-Simon a Marx

LOS ORÍGENES DEL SOCIALISMO EN FRANCIA

Editorial Biblos
HISTORIA



HERNÁN M. DÍAZ

De Saint-Simon a Marx

LOS ORÍGENES DEL SOCIALISMO EN FRANCIA

Editorial Biblos
HISTORIA

DE SAINT-SIMON A MARX

¿Cómo nació la idea de socialismo? No fue una iluminación momentánea ni el producto inspirado de un solo pensador, sino un lento proceso que involucró a dos o tres generaciones de luchadores, filósofos, reformadores y militantes, que culminaron en la síntesis elaborada por Marx y Engels en las vísperas de la revolución de 1848.

Este libro intenta dar cuenta de cómo ese conjunto de nociones nacieron como una crítica del régimen instaurado con la Revolución Francesa, en la pluma de Saint-Simon y sus discípulos. A ello le siguieron los intentos por llevar a la práctica los principios de la asociación de trabajadores, sin cuestionar las bases de la sociedad y confiando en que el Estado tendría un papel favorable o neutro frente a esos ensayos. Se analiza también la creación de un movimiento político feminista en el seno de ese incipiente socialismo, así como los primeros intentos por desarrollar una historia y una sociología compatibles con la nueva mirada sobre la sociedad. La historia se completa con las luchas de las sociedades secretas y el nacimiento de la idea de comunismo, y desemboca en la síntesis elaborada por Marx y Engels, que se refleja en las múltiples herencias observables en su obra y, particularmente, en el Manifiesto comunista.

Hernán M. Díaz se interna en el complejo mundo del socialismo anterior a Marx para concluir que el marxismo no fue sino el resultado de una serie de tanteos teóricos previos, que se enfrentaron a la realidad política de su época y se fueron modificando a partir tanto de la práctica política como de las transformaciones que el mismo sistema capitalista iba experimentando.

Hernán M. Díaz es licenciado en Letras y doctor en Historia. Ha publicado numerosos trabajos sobre el anarquismo y el socialismo en la Argentina de principios del siglo XX, sobre inmigración gallega y francesa y sobre los orígenes del socialismo y del feminismo en Francia. Es secretario de redacción de la revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda e integrante del Centro de Estudios Históricos de los Trabajadores y las Izquierdas (CEHTI).

HERNÁN M. DÍAZ

DE SAINT-SIMON A MARX

Los orígenes del socialismo en Francia

Editorial Biblos

Índice

Prólogo para marxistas

La investigación que aquí presentamos trata de analizar cómo se fue conformando la ideología socialista en Francia desde sus pasos iniciales en los primeros años del siglo XIX, hasta que Marx y Engels recogieron la cosecha de todo lo que había sido sembrado en los treinta años previos. No es el intento de hallar en los orígenes del socialismo la pieza de oro, el engranaje faltante, el concepto central que Marx dejó de lado, y que a partir de allí lo llevó a construir una teoría, en algún sentido, unilateral, parcial o abstracta. No es nuestra intención aquí reivindicar políticamente el socialismo anterior a Marx para enmendar un supuesto marxismo incompleto, sino justificar históricamente el movimiento a través del cual una serie de conceptos del socialismo se fueron conformando y consolidando a través de tres generaciones anteriores a Marx y Engels. Los dos teóricos alemanes ya encontraron esas nociones instaladas como el lenguaje común y habitual del socialismo de su época, y por eso no pudieron o no quisieron discutirlas, pues eran ideas tan difundidas y arraigadas en su momento que sólo se podían visualizar una vez que desaparecieran del horizonte de conocimiento de su siglo. Se trata de nociones que imperceptiblemente se integraron a un cuerpo de ideas, el socialismo maduro de la segunda mitad del siglo XIX, que se nos presenta como original y autogenerado y, sin dudas, como mucho más sólido y coherente que todas las conformaciones ideológicas anteriores. Pero ese socialismo de los orígenes inscribió en su seno una serie de conceptos clave que subyacían al pensamiento político del movimiento proletario de la época y que pasaron a formar parte, con mayor o menor grado de conciencia, del ideario del marxismo de los próximos dos siglos. Al revés, si de algo puede servir este libro, a mi modo de ver, es para que los socialistas reconozcamos más claramente todo aquello que le debemos a los ideólogos anteriores a Marx y Engels, pues también somos eso, y no parece que haya sido planteado con la suficiente claridad.

Esta investigación, que inicié hace veinte años, significó para mí una gran sorpresa. Interesado inicialmente en saber cómo se habían desarrollado las formas organizativas del socialismo y del movimiento obrero antes de la forma partido centralizado que consagró el leninismo, descubrí un mundo de ideas al que yo creía conocer, pero que en rigor no se parecía en nada a lo que podía

suponer por mis lecturas previas. Los marxistas interesados en la historia del socialismo sabemos que “Owen, Fourier y Saint-Simon” (con comillas, porque están siempre juntos) son los tres “socialistas utópicos” que precedieron a Marx y a Engels, con ensoñaciones morales y proyectos irrealizables, cuyo único valor fueron sus buenas intenciones. Pero la enorme mayoría de esos marxistas (entre los cuales yo me incluía) jamás ha leído una sola línea de esos tres pensadores. En general parece suficiente con las referencias de Lenin o de Engels, que nos tranquilizan en nuestra ignorancia ya que ese momento pertenecería a la “infancia” del socialismo, y ya se sabe que a los niños no hay que prestarles mucha atención.

Se transformó en un clásico la referencia de Lenin, en su artículo “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, de 1913, donde identifica que el aspecto filosófico del marxismo es una herencia de la filosofía clásica alemana de Kant y Hegel; los planteos económicos nacen con la economía política inglesa de Adam Smith y David Ricardo, y los aspectos políticos son tomados del socialismo francés, del cual no da mayores precisiones. En rigor, lo que dice no exhibe un conocimiento profundo de esos orígenes:

Este socialismo rudimentario era un socialismo utópico. Criticaba la sociedad capitalista, la condenaba, la maldecía, soñaba con su destrucción, fantaseaba acerca de un régimen mejor, quería convencer a los ricos de la inmoralidad de la explotación. Pero el socialismo utópico no podía señalar una salida real. (Lenin, 1946 [1913], I: 10)

El lenguaje utilizado no deja lugar a dudas: eran unos niños malcriados, que “condenaban” y “maldecían”, gritaban por su impotencia, eran soñadores, pues no pensaban en la sociedad concreta que tenían ante sus ojos, tenían “fantasías” y, por añadidura, sólo querían convencer a los ricos para hacer un mundo mejor. Todo esto son verdades a medias, lo cual implica que son falsedades completas. ¿Sólo se encuentran fantasías, propuestas morales, quimeras, buenas intenciones? ¿Y quién “maldecía”? ¿Cómo de esa mezcla pudo nacer el socialismo maduro? ¿Acaso la teoría de Marx es la suma de Hegel y Ricardo más buenas intenciones? En nuestra lectura, el socialismo originario fue un lento y penoso trabajo de elaboración teórica y práctica, que implicó a por lo menos

tres generaciones de militantes, generaciones que no tenían claridad acerca de cuál era su objetivo: actuaron a partir de la realidad que veían ante sus ojos, y los conceptos y las organizaciones que crearon se fueron depurando al calor de los éxitos y los fracasos. El producto de esa labor colectiva fue hallado por Marx cuando él contaba veinticinco años y su amigo Engels veintitrés, y elevado a un nivel muy superior. Pero gran parte de las nociones elaboradas por el socialismo previo ya formaban parte incuestionable del lenguaje y de la ideología política del proletariado de la época. Nuestra intención es rescatar ese sustrato, el cual, justamente por ser la doxa del momento, no siempre está incluido en las reflexiones de los fundadores del socialismo maduro.

El retrato de los socialistas anteriores a Marx que perduró en el movimiento del proletariado fue, lógicamente, el que trazó Friedrich Engels en su opúsculo Del socialismo utópico al socialismo científico, publicado por primera vez en francés en 1878. Se trató, en su momento, de una de las obras más traducidas y vendidas del pensamiento marxista, la que seguramente educó a buena parte de un movimiento socialista que, superada la organización europea de la Asociación Internacional de Trabajadores, empezaba a crecer a pasos de gigante en el marco de partidos nacionales que pugnaban por una representación parlamentaria. En ese instante preciso, el texto de Engels otorgaba a los nuevos militantes una explicación histórica del origen y la situación presente del socialismo europeo. Su texto fijó para siempre la expresión “socialismo utópico” para designar al conjunto de pensadores previos a la revolución de 1848 aunque, para ser más precisos, sólo habla en esa obra de los tres ideólogos ya nombrados, que se convirtieron así, para el marxismo de todo el mundo, en los únicos representantes del socialismo inicial.

Pero el libro de Engels apenas le dedica un par de páginas a cada uno de ellos: su interés no era describir las ideas del socialismo originario (aunque figuraran en el título) sino dar paso a la exposición del “socialismo científico”. Sin ninguna duda, unas pocas líneas no pueden dar cuenta de la riqueza del pensamiento de los primeros socialistas de Francia y de Inglaterra. Por otra parte, en diversas partes de la obra de Engels y, sobre todo, en su correspondencia, exhibe una gran admiración por Fourier pero un desconocimiento bastante notorio de Saint-Simon. A este último apenas le dedicaba un párrafo en la edición original de Del socialismo utópico…, tal como reconoce en el prólogo a la cuarta edición alemana, a partir de la cual amplía la exposición unas líneas más (Engels, 1946 [1880]: 10).[1] En un texto de 1843, “Progresos de la reforma social en el continente”, la exposición que realiza de la doctrina sansimoniana presenta

serias equivocaciones y es reducida a una especie de “poesía social”, envuelta en el ropaje de un “misticismo ininteligible” (Engels, 1981: 146-147). En una carta a Marx del 7 de marzo de 1845, Engels le anuncia el plan de traducir a Fourier, “el mejor para comenzar” a publicar una biblioteca del socialismo francés (Engels, 1981: 732). En la carta siguiente, diez días después (p. 733), la biblioteca puede ampliarse a obras de “Fourier, Owen, los sansimonianos”, de lo que se desprende que Engels conoce más a los discípulos (los sansimonianos) que al propio Saint-Simon, pero siempre en primer lugar está el creador de los falansterios. Como afirma Gustav Mayer (1979: 145), el espíritu sarcástico de Fourier, sus críticas mordaces al comercio y su elogio del trabajo atractivo se acomodaban más a las ideas de Engels que una doctrina sansimoniana que sólo conocía, seguramente, en su versión religiosa.

En definitiva, el texto de Engels no fue un incentivo sino, al contrario, un impedimento para el conocimiento de los orígenes del socialismo. Su texto, que servía a los fines de otorgar una base sólida para los nuevos partidos socialistas que estaban surgiendo, por esa misma lógica hundía en un cono de sombra un pasado al que apenas se aludía y que en parte se ridiculizaba. Los aspectos económicos del socialismo científico, que perfeccionó Marx, y los aspectos filosóficos, que Engels conocía de primera mano, estaban jerarquizados y, por provenir de otras tradiciones vinculadas al liberalismo y más desarrolladas en su especificidad, tenían una coherencia y un despliegue que superaban claramente los balbuceos iniciales de los aspectos políticos del pensamiento socialista. Pero, a su vez, esta fuente y parte constitutiva del pensamiento de Marx y Engels tenía una enorme importancia para calibrar el desarrollo de una faceta que todos los comentaristas posteriores coinciden en señalar como la laguna más evidente de las obras de los dos revolucionarios alemanes: la política, no sólo en el aspecto práctico que indica qué actitudes tomar frente al resto de los actores de su época, sino también en el aspecto más ideológico de saber cómo está conformada una visión del mundo que va mucho más allá de un método filosófico y una comprensión de los mecanismos económicos de la sociedad capitalista.

Una elaboración más matizada, si se nos permite retroceder una vez más en el tiempo, la encontramos en el capítulo III del Manifiesto comunista, redactado sobre todo por Marx en 1848 (Marx y Engels, 2008: 63-67). Aquí estas corrientes son denominadas “socialismo crítico-utópico”, y el hecho de que se constate su carácter crítico, que desapareció en el posterior texto de Engels, ya permite anticipar que se reivindican ciertos aspectos del análisis social que realizaron los primeros socialistas. Un elemento clave de esta descripción es que

Marx separa a los iniciadores de sus discípulos pero, por otra parte, no hay una distinción clara entre las diferentes corrientes “crítico-utópicas”. Esto lleva a asignar a cada una de ellas indistintamente características que sólo tienen las restantes y a realizar un balance injusto para todas. El Manifiesto comunista no fue un texto de historia del socialismo sino un manifiesto de batalla: su principal cometido era barrer con los restos de lo que quedaba de estas corrientes y enarbolar las nuevas ideas que por obra de Marx y de Engels habían encarnado en la Liga de los Justos, ahora Liga de los Comunistas. Es posible que a ese momento le correspondiera un texto político que extremara las diferencias con las ideologías rivales, pero ya hace mucho tiempo que esas confluencias pueden ser historizadas para balancear con mayor distancia los aportes y las dificultades de cada uno de los idearios con los que Marx y Engels se encontraron.

Marx criticó a Hegel por concebir al Estado solamente como sujeto (es decir, en su esencia) pero sin tener en cuenta que el desarrollo se encontraba en el predicado (es decir, en su historicidad). Podríamos trasladar aquí la crítica y decir que hemos querido superar la imagen congelada del socialismo originario, que sólo lo analiza como resto, y darle carnadura, historia, presencia. Establecer un hiato entre los primeros socialistas y Marx es caer en un intelectualismo que concibe la teoría marxista como un puro producto de una mente genial, y no como un producto social en el que Marx se inscribió como eslabón de una cadena.

Como ya se habrá podido sospechar, en este texto no nos satisface la denominación “socialismo utópico”. En primer lugar, porque es una denominación negativa (el no lugar) que trata de homogeneizar varias tendencias ideológicas disímiles, muchas de las cuales no tienen nada de utópicas. De algunas se podrá decir que son limitadas; de otras, que son unilaterales, y de algunas, como el sansimonismo, que muchos coinciden en señalar como el aporte fundamental en el pensamiento de Marx, que ni siquiera son socialistas. En todo caso las ideas de Saint-Simon podrían ser tildadas de “capitalismo utópico”, lo cual tampoco termina de aclarar las claves de su pensamiento.

Se piensa en el utopismo en dos sentidos: cuando se comienza por imaginar en detalle una sociedad perfecta en un futuro indeterminado, o cuando se proponen soluciones demasiado simples para problemas sociales complejos. En ambos sentidos, Charles Fourier es el ejemplo acabado de utopismo: describió una sociedad futura ideal con el nombre de Armonía, y concibió que se llegaría a ese estadio a través de la constitución de colonias de cooperación agrícola-

industriales. Pero no se puede decir lo mismo de los sansimonianos, que delinearon la realidad del régimen político y social nacido en la Revolución Francesa y sentaron las bases para la comprensión de la “explotación del hombre por el hombre”. ¿Y cómo considerar utópica a Flora Tristán, que concibió la idea de unir a la clase obrera de Francia y de toda Europa a través de organizaciones que prefiguraban a la vez los sindicatos y el partido obrero? ¿Qué decir incluso de aquellos que tomaron las armas para enfrentar la explotación sin frenos que caracterizó al siglo XIX, sin tener apenas idea de qué sociedad reemplazaría a la que ellos combatían, como Auguste Blanqui?

También se ha propuesto la denominación general de “socialismo romántico”. Pero entre el romanticismo y el conjunto de corrientes del socialismo originario hay solamente un “aire” de época demasiado general, que no llega a delinear ninguna de sus características principales. Lo que se sugiere, pero no se dice, con esa denominación es que estaríamos en presencia de un socialismo “soñador”, bastante cercano a la idea de la “poesía social” que señalaba Engels en el artículo de 1843 ya citado. Pero el romanticismo es un movimiento artístico y cultural básicamente individualista y subjetivista, donde la protesta contra la anomia del mercado se realiza exacerbando las mismas tendencias individualistas que forman la base de la sociedad naciente.[2] El socialismo originario, en cambio, nace como una impugnación a la sociedad individualista, atomizadora y desorganizada, y por eso busca contraponerle la idea de “asociación”, de la que deriva la palabra “socialismo”, creada en el transcurso de la década de 1830 y rápidamente adoptada por todas las corrientes que estudiamos. Algunos rasgos del romanticismo aparecen en ciertos pensadores del socialismo, pero sólo se trata de rasgos secundarios en ideólogos de segundo orden, marcas de época o influencias tardías de un poderoso movimiento cultural como el romanticismo que es prevaleciente en lo que el marxismo llamará la “pequeña burguesía”, en la intelectualidad y en el mundo artístico. El socialismo originario tendrá con esta cosmovisión una relación primero contradictoria y, más tarde, ambivalente, que casi en ningún caso puede considerarse el carácter central de su doctrina.

A partir de esto, llamar a estas corrientes socialistas “utópicas” o “románticas” es una elección significativa, donde se privilegia un aspecto sobre otros. Aquí entendemos que las corrientes que dieron origen al socialismo maduro son un conjunto heterogéneo, y la tendencia que más profundizó en la comprensión de la sociedad capitalista naciente, iniciada por Saint-Simon pero donde también incluimos a la mayoría de sus derivaciones, no fue utópica y, con certeza, no fue romántica. Por eso renunciamos a denominaciones que no harían más que

confundir acerca de los objetivos de este trabajo, y hablaremos de "socialismo originario" o de "orígenes del socialismo", prefiriendo la caracterización de cada corriente antes que la equiparación de doctrinas heterogéneas.

Si el lector se atreve entonces a internarse en el complejo mundo del socialismo anterior a Marx, podrá observar que muchos de los lemas o de los términos que utilizaron los revolucionarios alemanes tienen su origen directo en algunos de estos pensadores. Se verá también que el marxismo no fue sino el resultado de una serie de tanteos teóricos previos, que se enfrentaron a la realidad política de su época y que se fueron modificando a partir tanto de la práctica política como de las transformaciones que el mismo sistema capitalista iba experimentando. Si este socialismo originario hubiera sido un mero "esquema" racional, producido por una mente ajena a la realidad, como sugiere Engels, no habría experimentado la evolución que experimentó y habría sido totalmente incapaz de superar la prueba del tiempo. Sin embargo, el pensamiento socialista se fue amoldando y adaptando a los cambios y destiló, en pequeñas pero significativas gotas, lo que se transformó en las bases de un movimiento proletario que desde fines del siglo XIX conmueve al mundo. Y esto que planteamos no se observa solamente en el nivel de las ideas, sino también en el nivel de la organización y en las clases o grupos sociales que les dan sustento.

Por todo esto, utilizando las palabras de Jean-Paul Sartre en el prólogo a Frantz Fanon, puedo decir: marxistas, "abran este libro, penetren en él". Si son pacientes, encontrarán allí la imagen de lo que son, aunque en germen. Se hablará de gente similar a ustedes en algunos aspectos, aunque les parecerá una fotografía en sepia. Verán actitudes, consignas, formas de organizarse, que en la mayor parte de los casos adjudicaban al genio de Marx, pero que nacieron al calor de otros problemas años antes de que el genio alemán naciera a la vida política.

Saber quiénes somos no sólo nos hace más grandes, sino que nos prepara mejor para saber cómo hablarle al mundo.

* * *

Debo agradecer enormemente los comentarios y las lecturas de mis amigos

Eduardo Martínez y Mónica Urrestarazu, y de mi hijo Javier Díaz. También la contención permanente que encontré en el grupo de investigación sobre migraciones, dirigido por Nadia De Cristóforis. Nadia, en particular, me enseñó que antes de iniciar una obra de envergadura es imprescindible hacer un índice, lección que pude aplicar en este libro.

En 2011 dicté un seminario de grado en la Facultad de Filosofía y Letras sobre el socialismo y el movimiento obrero en Francia en el siglo XIX. Agradezco a todos los alumnos, que me enriquecieron con preguntas y comentarios.

Quiero destacar el respaldo colectivo y el ámbito de discusión permanente que significó desde 2012 la revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda y luego el Centro de Estudios Históricos de los Trabajadores y las Izquierdas (CEHTI). En el primer número de Archivos publiqué un trabajo sobre Flora Tristán, que conforma el núcleo principal del capítulo 4 de este libro.

Permítaseme también evocar la memoria de José Sazbón, fallecido en 2008, uno de los pocos historiadores de la Argentina que conocían la temática tratada en este libro. En 2004 aceptó ser mi director para realizar una tesis doctoral sobre Saint-Simon, pero al poco tiempo cuestiones laborales me hicieron desistir de la empresa y luego cambié de proyecto. Sazbón no estaría de acuerdo con gran parte de lo que se dice en este libro, pero su inagotable sabiduría y su enorme exigencia fueron un estímulo permanente para dar lo mejor de mí y para presentar una idea relativamente coherente de una época convulsionada y tan lejana, en el tiempo y en el espacio.

1. Para ver el agregado, se pueden comparar una edición francesa que mantiene la traducción original de Lafargue (por ejemplo, Engels, 1901: 101-102) con cualquier edición actual (la que consultamos: Engels, 1946 [1880]: 62-63).

2. Discutimos este punto con más detalle en el capítulo 5.

1. La situación social y política en Europa durante la Restauración (1815-1830)

Los primeros esbozos de socialismo en Francia nacieron bajo Napoleón: Saint-Simon publicó su primer escrito en 1803 y Fourier en 1808, pero las obras maduras de ambos se produjeron durante las monarquías de Luis XVIII y Carlos X, período conocido como Restauración, y es el momento en que empiezan a lograr algún pequeño círculo de seguidores. Sin embargo, no es una sencilla coincidencia temporal con la nueva situación lo que permite el desarrollo de sus doctrinas, sino ante todo un estado de azoramiento y desorientación que invade a toda la sociedad, en donde las tendencias reaccionarias pretenden volver a un modelo social imposible y las fuerzas progresistas no saben exactamente cómo avanzar hacia un nuevo régimen y no saben tampoco en qué consiste su apuesta al futuro. Es ese momento de desconcierto el que permite la elaboración de las teorías políticas que signarán el futuro de Francia y, hasta cierto punto, de la sociedad capitalista. Los momentos revolucionarios son los de toma de partido, cuando las urgencias exigen a sus protagonistas más acción que teoría. Desde la caída de Napoleón en 1814 hasta la revolución de 1830, que inaugura una monarquía de signo liberal, nos hallamos ante un “valle” histórico que ha gozado de escasa atención por parte de los historiadores (Rosanvallon, 2015: 11). Si las poderosas “montañas” revolucionarias son fértiles para mostrar a las clases sociales en pugna, el intervalo relativamente pacífico entre los dos grandes sucesos es enormemente rico en cuanto a la elaboración ideológica y la prefiguración de corrientes que finalmente se manifestarán en los siguientes estadios de la lucha de clases.

Superadas las convulsiones que signan el fin del siglo XVIII y la larga guerra que lleva a cabo Napoleón con el resto de Europa, la sociedad francesa se pregunta con qué mundo se encuentra. Los conservadores, partidarios de un retorno a la monarquía absoluta (los ultramonárquicos, o “ultras”), parecen confiar en que nada ha cambiado en Francia tras la Revolución, y buscan apoyarse en el triunfo de la Santa Alianza (comandada por los países más reaccionarios, como Rusia, Austria y Prusia) para restablecer los viejos privilegios de la nobleza y del clero. Los ahora llamados “liberales” (el término en su sentido político aparece durante la Restauración, tanto en Francia como en

Inglaterra) buscan ampliar las libertades de la clase burguesa y modificar las leyes electorales en su beneficio, pero deben encontrar la manera de explicar las virtudes de la revolución de 1789 y, a la vez, justificar e impugnar los “excesos” de la época del Terror. La nueva monarquía, que recae en el hermano del decapitado Luis XVI, se verá imposibilitada de jugar un partido propio y se recostará alternadamente en uno y otro grupo político.

La burguesía ya estaba cansada de Napoleón y exhausta de pagar campañas militares, aun cuando la habían beneficiado. Desde el momento en que la alianza europea llegó a las puertas de París en marzo de 1814, fueron los banqueros como Jacques Lafitte y los especuladores los que le negaron a Bonaparte los medios para recomponer su ejército. Un viejo zorro como Talleyrand, sobreviviente a todos los gobiernos y en ese momento canciller del Imperio, conspiró para que la corona no recayera en el hijo de Napoleón, como quería éste, sino en un Borbón. Con la burguesía dándole la espalda, el general corso tuvo que abdicar y fue confinado a la isla de Elba. El imperio inglés no perdió el tiempo y, como no podía ser de otra manera, aprovechó para hacer negocios en alianza con los financistas de París: la banca Baring, tristemente conocida más tarde por los argentinos, concedió un préstamo con un interés usurario del 22% para realizar el licenciamiento forzoso de las tropas francesas desmovilizadas tras la derrota, pero por la gestión de la operación los bancos locales se quedaron con el 12,5% del monto total en concepto de comisión (Blanc, 1842, I: 53).

El nuevo rey, que será ungido con el nombre de Luis XVIII, no pudo volver a dirigir Francia como si nada hubiera sucedido en los últimos veinte años, a pesar de que así lo reclamarán los aristócratas emigrados, empecinados en borrar de la historia la larga revolución del país galo. La centralización cultural, impositiva y lingüística, establecida por los Borbones y consolidada por la Revolución, se mantuvo, al igual que la uniformización de pesos y medidas, decretada por la Convención Nacional en 1795. Las corporaciones gremiales (prohibidas por la ley de Isaac Le Chapelier en 1791) siguieron suprimidas. Las tierras ocupadas no se devolvieron y de allí nació una nueva clase de propietarios en el campo que tendrá un papel decisivo en la futura política francesa. La situación con la Iglesia Católica no se recompuso pues, a pesar de las expropiaciones y las expulsiones, el bajo clero era favorable a los nuevos aires de afrancesamiento. Los llamados “bienes nacionales” habían sido confiscados a la Iglesia a fines de 1789, es decir en los comienzos de la Revolución, cuando Luis XVI aún estaba en el poder, y la monarquía en ese momento aceptó la medida para equilibrar el tesoro de gobierno. Estas expropiaciones se convirtieron en un factor decisivo para la

constitución de la burguesía francesa. Si Luis XVIII quería gobernar Francia, tenía que contar con esa clase social, que se había beneficiado con la Revolución y con el Imperio, y que seguía siendo el principal motor económico del país.

El nuevo rey decidió "otorgar" una Constitución (la Charte octroyée), manifestando así su intención de no volver a los tiempos de la monarquía absoluta, pero suprimió la enseña tricolor y retornó a la bandera blanca de los Borbones. Se impuso el voto censitario, por el cual sólo tenían derecho de sufragio los varones que tuvieran una renta superior a 300 francos. La edad mínima para ser elegido diputado era de cuarenta años. Se inauguró entonces una monarquía parlamentaria, donde la alta burguesía podía discutir cada medida de gobierno y el rey debía manejarse con cautela para contar siempre con su apoyo. "Así se abrió en Francia la era de los intereses materiales", dice algunos años después un historiador sansimoniano (Blanc, 1842, I: 50).

El breve retorno de Napoleón, entre abril y junio de 1815 (los llamados "cien días", Cent-jours) sirvió para demostrar varias cosas. En primer lugar, que la enorme popularidad de Bonaparte estaba intacta: entre su desembarco en Marsella y su llegada a París veinte días después, el general va sumando adhesiones y engrosando su ejército, las brigadas que se envían para detenerlo se rinden y los soldados se pasan de su lado, y cuando llega a París logra la huida del nuevo monarca. En segundo lugar, que la burguesía en general y los liberales en particular preferían el calor del poder a los principios, y así como apoyaron la caída de Napoleón un año antes, cuando éste retorna en 1815 lo aplauden y hasta forman parte de su gobierno. En tercer lugar, que la aristocracia sólo sabía conspirar desde el extranjero y no tenía ni un asomo de apoyo de masas. Por último, como dijera Hegel, Napoleón debió ser derrotado por segunda vez para convencerse de que su alejamiento del poder no era un accidente sino una necesidad histórica.

Napoleón volvió a caer con su derrota en Waterloo, pero el bonapartismo siguió siendo un problema político importante en Francia, hasta su corolario con el gobierno del sobrino Luis Bonaparte. Las campañas de Napoleón le habían dado victorias y glorias a Francia, galardón al que ningún sector de las clases dominantes quería renunciar, por más críticos que fueran con la falta de libertad interna que imperaba en su gobierno. En las capas populares, la admiración por Napoleón era enorme: las decenas de miles de soldados licenciados y la gran mayoría de los que permanecían en el ejército seguían siendo bonapartistas. Quien quisiera gobernar debía tomar ese elemento en cuenta.[1] En la década de

1820 los carbonarios y desde la de 1830 los seguidores de Auguste Blanqui, en cierto modo, van a recuperar el resentimiento de las masas con los “traidores” de 1815 y el impulso belicoso para encaminar a ciertos sectores descontentos en contra del régimen de la burguesía. Pero los bonapartistas, a partir de Waterloo, debieron guardar un cauteloso silencio. Los protagonistas de la política, durante los quince años siguientes, fueron los liberales, los doctrinarios y los ultras.

Los llamados “ultras” estuvieron representados por grandes cultores de la lengua francesa como el escritor René de Chateaubriand, Louis de Bonald y Joseph de Maistre.[2] Políticamente, pretendían volver atrás la rueda de la historia, regresar a la monarquía absoluta, y en ese sentido se opusieron a todas las concesiones que Luis XVIII se vio obligado a hacer ante los hechos consumados de la Revolución. Su papel reaccionario tuvo el simple resultado de retrasar la plena toma del poder por parte de la burguesía francesa y, a pesar de su prédica, la nueva sociedad capitalista siguió barriendo toda la escoria del viejo régimen, para garantizar los negocios de la burguesía. Desde el punto de vista teórico, ejercieron una influencia duradera en el tiempo, incluso indirectamente en el sansimonismo.

El concepto clave que elabora Joseph de Maistre (1966 [1819]) es el de “unidad”: unidad de la nación en torno a un monarca único e indiscutido, unidad de la religión católica dirigida por el papa, unidad de la familia conducida por el padre, unidad de la lengua francesa. Si no hay unidad, hay anarquía, no hay objetivo común, todo termina en disputas y en luchas por el poder. La nación, entendida como un todo, es superior al individuo y a las facciones que podrían disputar el liderazgo. La unidad que une a la nación es espiritual y es superior al presente histórico: de allí que haya que preferir la tradición a las innovaciones. Como afirma en una carta a Bonald (De Maistre, 1853, I: 517), el sofisma inicial de la época es que la libertad es algo absoluto que se tiene o no se tiene, y que todos los pueblos tienen derecho a la libertad. Rechaza la Carta otorgada por Luis XVIII al pueblo francés y afirma que esa Constitución “no existe”, pues está basada en la más grande de las expoliaciones. Ese estado de cosas “no va a durar”. Los ultras no tienen solamente una nostalgia por el antiguo régimen sino que además creen que la Revolución Francesa es una excepcionalidad histórica que pronto desaparecerá sin dejar rastros. La Santa Alianza parece darles la razón, pero las transformaciones estructurales que realizó la Revolución y que no fueron revertidas eran una dura advertencia a este sector de que nada podía volver a su lugar: la monarquía ya no era absoluta, sino constitucional; las tierras de Francia habían sido repartidas y generado una clase de propietarios que de

ninguna manera permitirían que los aristócratas y la Iglesia recuperaran su antiguo rol; la nobleza y el clero ya no representaban más que a sí mismos y su papel social estaba en completa decadencia. Para De Maistre (1853, II: 371), la Revolución Francesa había sido un resultado directo de la herejía protestante y de la filosofía del siglo XVIII. En el estado en que se encontraba la sociedad después de ese cataclismo, el catolicismo era el único que podía otorgar un principio de autoridad que permitiera reencauzar la marcha de los acontecimientos (p. 371).

Bonald (1843 [1796], I: 15-17), por su parte, elogiaba a Montesquieu pero rechazaba lo que hoy llamaríamos determinismo geográfico, y repudiaba a Rousseau, inventor de la teoría de la soberanía del pueblo. La "voluntad general" de un pueblo sólo puede ser llevada adelante por el monarca, sin mediaciones y sin necesidad de consenso entre sectores diferentes. La nación es concebida como una especie de circunferencia, que sólo puede desarrollarse si tiene un centro que la dirige. Pero en las repúblicas, las familias que dirigen la nación son efímeras y el pueblo no puede conocerlas ni amarlas: sólo la monarquía, donde el rey posee todo el poder, puede generar el entusiasmo general del pueblo (p. 533). Ese amor por el monarca es a la vez expresión del "carácter nacional", que sólo puede estar basado en el orgullo de lo propio y en el desprecio de lo ajeno (p. 543). Insensiblemente, y aun en su entusiasmo por el régimen fenecido, Bonald se convertía en un portavoz del nacionalismo, que alcanzaría su apogeo en los países capitalistas. Advertía también que el comercio internacional era "peligroso para el carácter nacional" (p. 544), ya que los pueblos que viajaban se transformaban en cosmopolitas y perdían su fuerza espiritual. Apuntaba con esto a un fenómeno complejo: la economía de mercado muestra una doble fuerza contradictoria, que consiste en negar lo nacional (pues la ganancia no tiene frontera) y a la vez necesitar la cohesión nacional (pues el Estado propio es la única manera de beneficiarse de la tasa de ganancia).

Los liberales constituyeron la izquierda de la política francesa durante la Restauración (Thureau-Dangin, 1876: 1-78). Si algo los caracterizó fue la confusión y la ambigüedad ideológica: sabían a qué se oponían pero no pudieron enunciar claramente qué tipo de sociedad reivindicaban. Se opusieron a Napoleón, por la falta de libertad pero sobre todo porque dejó exhaustas las arcas del Estado y de los burgueses, pero no dejaron de aplaudir al general corso cuando regresó apoyado por las masas en los Cien Días. Dieron sustento a la monarquía de Luis XVIII, tratando de conseguir un mejor lugar dentro de la clase dirigente, y no se pronunciaron por la república (pp. 140-150), siendo

partidarios de un voto censitario muy restrictivo. Reivindicaron la revolución de 1789, pero se mostraron siempre incómodos con el Terror y no se preocuparon en sacrificar a viejos revolucionarios como el abate Grégoire, que fue elegido para la Cámara en Grenoble y destituido por presión de los ultras. El liberalismo contó con buenos oradores en el Parlamento, como Benjamin Constant y Jacques Manuel, y el primero sobre todo trató de establecer los principios generales del liberalismo en algunas obras de envergadura.

Hipotéticamente, el liberalismo representaba los intereses de la burguesía (el "tercer estado"), pero esa misma clase se encontraba en una posición dubitativa entre las diferentes fuerzas sociales: se enriqueció con Napoleón, que era apoyado por las masas, pero la burguesía le temía a esas masas con armas en la mano, conducidas por un líder al que la clase propietaria no podía manejar a su antojo. Se acomodó otra vez cuando Napoleón volvió en los Cien Días, y volvió a acomodarse cuando regresó Luis XVIII. El liberalismo no fue más que un emprendimiento pragmático para otorgarle a la burguesía, y sólo a la burguesía, una situación cómoda para proteger y garantizar sus negocios desde el Estado. Por eso mismo sus teorizaciones no podían hacer otra cosa que plantear generalidades sobre la libertad, so pena de tropezar una y otra vez con derechos concretos que no estaban dispuestos a defender.

Así, de 1815 a 1830, la burguesía no se ocupó de otra cosa que de completar su dominación. Hacer volcar en su provecho el sistema electoral, apoderarse de la fuerza parlamentaria, volverla soberana después de haberla conquistado; esa fue, durante quince años, la obra del liberalismo, obra que se resume en estas palabras: servir a la realeza sin destruirla. (Blanc, 1842, I: 54-55)

En 1815, según Louis Blanc, comenzó la sociedad del capital, pero la burguesía no se había apoderado completamente del poder. El Estado no era un instrumento a su servicio, pues la aristocracia y los ultras tenían todavía una influencia notoria en los asuntos políticos de Francia. Para Blanc, se vivía una situación de "doble poder", donde el árbitro estaba representado por el monarca, que se apoyó alternativamente en la izquierda y en la derecha. A partir de 1820 el rey fue inclinándose cada vez más hacia el sector reaccionario, lo que llevó a fines de la década a que la burguesía y los liberales volvieran a sus prácticas

conspirativas, que terminaron en la insurrección de 1830 y la instauración de una monarquía “liberal”.

En las elecciones para el Parlamento, por ejemplo, sólo podían votar quienes tuvieran una renta mínima de 300 francos y se necesitaban 1.000 francos para ser elegido. Eso implicaba que había 90.000 electores y 20.000 elegibles, dejando afuera al 90% de la población de Francia (Jardin, 1998: 246): la ley electoral era una ley dedicada a la burguesía. Un párrafo de Benjamin Constant (1815: 106) puede aclarar la posición conservadora del liberalismo con respecto a las libertades:

Yo no busco perjudicar en absoluto a la clase laboriosa. Esta clase no posee menos patriotismo que las otras clases. A menudo está lista para los sacrificios más heroicos y su devoción es tanto más admirable pues no es recompensada ni por la fortuna ni por la gloria. Pero creo que una cosa es el patriotismo que otorga el coraje para morir por su país y otra es la capacidad de conocer sus intereses. Es necesario entonces otra condición además del nacimiento y la edad prescriptos por la ley. Esa condición es el tiempo de ocio indispensable para la adquisición de las luces, para la rectitud del juicio. Sólo la propiedad asegura ese tiempo de ocio: sólo la propiedad vuelve a los hombres capaces del ejercicio de los derechos políticos.

A pesar de que en el prólogo Constant (1815: VIII) declaraba luchar por “el respeto por los derechos de todos”, la parte aplicativa de la misma obra se decidía a no respetar, como vimos, el derecho de “la clase laboriosa”. Por otra parte, la edad mínima para ser elegible era de cuarenta años, con lo cual en los años siguientes nació una juventud burguesa, impedida de acceder al poder, que nutrió las filas de la extrema izquierda liberal. En definitiva, la libertad de representación, así como la de asociación y la de prensa, no eran más que libertades para la misma burguesía, y así esa libertad abstracta se resumía en una libertad para unos pocos.

También hay que tener en cuenta la debilidad intrínseca de la burguesía francesa, constituida en gran parte por pequeños talleres, artesanos, manufacturas que no llegaban a desarrollar una gran industria como la que prevalecía en Inglaterra.

En rigor, es la misma debilidad de la burguesía la que lleva a que Francia se destaque por sus planteos ideológicos universales y abstractos, que tuvieron una profunda influencia en el resto del mundo.

En los primeros años de la Restauración nació un grupo diferenciado dentro de los liberales, llamados “doctrinarios”, entre los cuales sobresalió François Guizot, personaje que sería una pieza clave en la posterior Monarquía de Julio, secundado por Pierre Royer-Collard y el duque de Broglie, entre otros (Rosanvallon, 2015). Los doctrinarios, lejos de las veleidades teóricas de los liberales, prefirieron apostar por un apoyo moderado a la monarquía y formaron parte del gobierno de Luis XVIII hasta que éste los reemplazó por la extrema derecha. No existía una diferencia ideológica significativa entre los doctrinarios y los liberales, salvo en el hecho de que los primeros eran fervientes partidarios de Luis XVIII,[3] expresaban más claramente su rechazo al período robespierrista de la Revolución y abogaban por un control mayor a los reclamos de las clases bajas. Eran aún más moderados que los liberales y no era casual una cierta influencia del protestantismo en algunos de ellos. Planteaban la soberanía de la razón en vez de la soberanía del pueblo. Esta última, afirmaban, al igual que el derecho divino de los reyes absolutos, estaba basada en la fuerza. El poder sólo podía ser legítimo si se apoyaba en la razón, que no estaba depositada en toda la población, pero quedaba claro que había un sector que accedía a ella de manera particular. En definitiva, enarbolar la soberanía de la razón no era más que la forma idealizada de privilegiar el poder de una elite ilustrada que debía guiar al pueblo para que éste aceptara los designios y las perspectivas de la clase dominante.

De esta manera, los ultras y conservadores pretendían volver a una sociedad unida y centralizada que había perimido, los liberales abogaban por una libertad sin atreverse a reivindicar completamente la revolución que les había dado origen y los doctrinarios preferían reivindicar las necesidades del poder de mantener el orden para apuntalar la construcción de una clase burguesa que apenas estaba en germen en Francia. Por debajo de estas disputas oratorias, el capitalismo seguía su curso porque lo que la Revolución había destruido no se había podido recomponer y porque los acontecimientos habían dado nacimiento a una clase social propietaria que el nuevo régimen estaba imposibilitado de expropiar.

Es en la Restauración, momento de retroceso de las urgencias históricas, cuando la sociedad en su conjunto se pregunta cómo seguir, qué tipo de sociedad se ha

inaugurado, cuánto ha cambiado el mundo y si ese cambio revolucionario ha sido definitivo. Se expresa no solamente en las vacilaciones y en las nostalgias de cada grupo ideológico sino también en la proliferación de “sistemas” políticos, preocupados por dar una perspectiva a la sociedad que se abre y corregir lo que parecen no ser más que errores o dificultades de momento. En este período se empieza a dar un perfil más concreto al liberalismo político, pero también surge el conservadurismo, preocupado por el advenimiento de las masas a la arena política; a la izquierda del liberalismo nace una juventud ansiosa por superar las vacilaciones políticas de los liberales, desarrollando un radicalismo insurreccional que unas décadas más adelante dejará su huella también en las corrientes del movimiento obrero, y finalmente surgen en los márgenes del liberalismo dos sistemas que no son todavía socialistas, pero que pondrán a funcionar una serie de conceptos y preguntas que van a dar lugar al nacimiento del conjunto de corrientes del socialismo futuro. Estos sistemas son el de Saint-Simon y el de Charles Fourier.

1. Los liberales tuvieron una actitud demagógica con respecto a la gran masa de fervientes partidarios de Napoleón. En cierto modo, fueron su único vínculo con el pueblo bajo y lo utilizaron cuando les convino (Thureau-Dangin, 1876: 67-77).

2. Joseph de Maistre escribía en lengua francesa pero era nativo y súbdito del reino de Saboya, incorporado por la fuerza a Francia después de la Revolución. Como saboyano, fue representante diplomático del reino de Cerdeña.

3. Incluso mantuvieron su apoyo al rey durante los Cien Días, mientras los liberales apoyaban a Napoleón, después de injuriarlo (Thureau-Dangin, 1876: 14-26).

2. Saint-Simon frente al liberalismo de la Restauración

Fuera del liberalismo, la corriente de pensamiento que se inicia con Saint-Simon es la más importante en la Francia del siglo XIX y solamente por la cantidad de legados que dejó merecería ser estudiada mucho más de lo que se suele hacer. No solamente procede de él la sociología sino también la historia científica, el socialismo, el positivismo y también la política que aboga por la intervención del Estado en la economía y las grandes obras públicas. Tanto la ciencia como el todavía inexistente socialismo y la burguesía francesa utilizan conceptos y propuestas que se originan en su doctrina. Por eso se ha dicho con justicia que, en más o en menos, todos somos sansimonianos (Walch, 1970: 5).

Pero sus ideas no fueron enunciadas de una sola vez, en una obra única, sino que sólo pueden ser comprendidas relevando las diferentes transformaciones que sufrió su doctrina, en referencia tanto de los sucesos de la historia de Francia como de la recepción de sus propuestas en el medio de la cambiante lucha de clases de la época. Más que cualquier otra obra, la de Saint-Simon debe ser leída en un preciso marco diacrónico. Para eso recordaremos algunos sucesos de su vida, pero haciendo un expreso silencio ante los factores anecdóticos que no inciden en la evolución de su pensamiento.

Primeras obras

Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, pertenecía, como su título lo indica, a la rancia aristocracia francesa. Nacido en 1760, decía descender de Carlomagno (aparentemente por una falsa información histórica) y un pariente lejano suyo, el duque de Saint-Simon, frecuentó la corte de Luis XIV y redactó unas extensísimas memorias, publicadas después de su muerte, que retratan la vida bajo el absolutismo. No es infrecuente, incluso en el público informado, confundir a uno y otro miembro de la familia Saint-Simon. El conde fue educado en las ideas enciclopedistas y ya en su juventud, destinado a la carrera militar, abrazó la causa de la libertad de Estados Unidos, participando de la guerra de ese país contra los ingleses bajo el comando del marqués de Lafayette, otro aristócrata favorable a las nuevas ideas. Tomado prisionero por los ingleses, volvió a Francia a través de México y Jamaica, y en su viaje por el Caribe concibió la idea de un canal que uniera el océano Atlántico con el Pacífico. Los discípulos de Saint-Simon, en la década de 1830, idearon a su vez el canal de Suez, que finalmente fue llevado a cabo años después por Ferdinand de Lesseps, cónsul en la embajada francesa de El Cairo y testigo de la propuesta. El mismo Lesseps construyó también el canal de Panamá. Además, Saint-Simon propuso un canal que uniera Madrid con el Atlántico y canales que conectaran el Rin con el Danubio y con el mar Báltico. En una época en la que el único transporte a distancia era el barco, maestro y discípulos estuvieron obsesionados por ampliar el horizonte de los seres humanos.

Saint-Simon fue testigo de la Revolución Francesa, pero no participó políticamente en ella, fue un exitoso especulador con los bienes nacionales (con los cuales hizo una discreta fortuna) y declaró que abandonaba sus títulos nobiliarios. Con la Restauración, los recuperó o los volvió a utilizar, en un gesto no exento de oportunismo.

Hacia sus cuarenta años, con el cambio de siglo y el retroceso revolucionario que implicaba el consulado de Napoleón, dio comienzo a sus trabajos teóricos. Para ello había abierto un “salón”, donde convocó a los científicos y los sabios de la época, nutriéndose especialmente de la teoría de los idéologues, como los

fisiólogos Pierre Cabanis y Xavier Bichat. En 1802 publicó su primera obra, Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos.[1] Este opúsculo tiene una gran importancia, no por su repercusión inmediata sino porque prefigura muchos de los temas que estarán en el centro de sus preocupaciones posteriores. Se ha señalado la importancia de que la carta estuviera enunciada como escrita e impresa en Ginebra: en momentos en que Napoleón imponía grandes restricciones al pensamiento en Francia, la capital suiza aparecía como una ciudad libre, cuna de Rousseau y refugio de Madame de Staël y otros emigrados liberales franceses, círculo que también frecuentó Saint-Simon.

El motivo inicial de este primer texto es la propuesta de realizar una suscripción “frente a la tumba de Newton” para dar vida a un comité de sabios, elegidos por toda la población (incluso las mujeres), que pueda idear un nuevo modelo de sociedad basado precisamente en los conocimientos científicos: “El proyecto contiene una idea elemental que podrá servir de base para una organización general” (O.C., I: 108). Para defender esta idea incluye tres “cartas”: a los sabios, a los propietarios y a los no propietarios. Los sabios son los que tienen las luces, la inteligencia, y son los que deben actuar como guías de la sociedad. Los propietarios, a su vez, aunque desentendidos de la cosa pública, tienen un papel de dirección con respecto al pueblo llano (los no propietarios), por su inteligencia para la industria y el comercio. A los no propietarios les dice que apoyen este proyecto, porque allí donde son instruidos, como en Inglaterra, los obreros viven mejor que cuando son sometidos a la ignorancia, como en Rusia. Se hace eco de los reclamos de la mayoría social: “Somos”, afirma el autor, dándole la voz a estos no propietarios, “diez veces, veinte veces, cien veces más numerosos que los propietarios, y sin embargo los propietarios ejercen sobre nosotros un dominio que es mucho mayor que el que ejercemos sobre ellos” (p. 118). Saint-Simon los convoca a aceptar ese dominio, pues los propietarios actúan por el “bien general” y porque el día que los no propietarios gobernaron en Francia (alude al gobierno jacobino) provocaron el desabastecimiento y el hambre. Más importante que la convocatoria a la aceptación del dominio social (que será constante en las ideas sansimonianas) es la partición de la sociedad en “clases”, cada una con intereses diferentes de las otras, y que deben actuar en conjunto para el bienestar de toda la población. Estos grupos sociales, cada uno con su interés particular y sus percepciones, son denominados con la palabra “clase”, todavía en esta época en su acepción banal (Rosanvallon, 2015: 33), pero el término va tomando contornos claros cuando se vinculan las ideas a la propiedad.

Un elemento fundamental en las Cartas de un habitante de Ginebra es que se trata de una propuesta de cómo debe ser organizada la sociedad. Otro de los títulos que adoptará su propuesta es Ensayo de organización social (O.C., I: 187).[2] También le dará el título L'Organisateur a una de sus múltiples publicaciones, en 1819. La preocupación por darle un nuevo ordenamiento, una nueva organización a la sociedad será un elemento central de su doctrina, y podríamos decir de los sansimonianos y del socialismo en general. Saint-Simon observa que, después de la convulsión revolucionaria, falta en la sociedad un eje ordenador, una perspectiva política que indique un objetivo a cumplir por el conjunto de la población. Sólo puede entenderse un "ensayo de organización social" cuando la sociedad se percibe como "desorganizada". Los liberales se resistían a prescribir cómo debía ser organizada la sociedad: su única preocupación era que no hubiera trabas ni obstáculos para la actividad comercial o industrial. Esto los llevaba a abogar de manera abstracta por la "libertad" del individuo, rechazando cualquier programa concreto de construcción y organización social. Los ultras pretendían hacer girar hacia atrás la rueda de la historia para devolver una organización social férreamente establecida a partir de su centro, representado por el rey y la Iglesia Católica. En ese sentido, la propuesta de Saint-Simon, por parcial, fragmentaria e ignota que fuera en ese momento, empezaba a marcar una diferencia con el pensamiento liberal y con el pensamiento conservador. Los primeros se negaban a "organizar" la sociedad de cualquier manera: lo que más adelante se señalará como la anarquía del capital será para ellos la única premisa válida como perspectiva futura. Los ultras, en cambio, señalarán que la única manera coherente de organizar la sociedad ya estaba presente en el antiguo régimen y que cualquier otro tipo de organización llevaría a la pérdida de la autoridad, a la anarquía política y moral, a la disolución de los lazos sociales.

No cualquier proyecto de sociedad futura es una propuesta de organización social. Un proyecto ideal, como en cierta manera encontramos en Graco Babeuf y sobre todo en Charles Fourier o en Étienne Cabet, está concebido como un punto de llegada de una transformación, con un vínculo relativamente distante con la sociedad presente. El proyecto de Saint-Simon es diferente: no se distancia de la sociedad que tiene ante sus ojos, y en todo caso su diferenciación se expresará de manera paulatina. Afirma simplemente que la sociedad que está naciendo después de la gran revolución es una sociedad caótica, sin rumbo fijo, sin objetivos comunes, no se sabe qué aspectos deben ser estimulados y cuáles deben ser postergados. El individualismo, cuya única cara visible es el individualismo egoísta, atenta contra la misma sociedad que le da cobijo. La

propuesta de Saint-Simon no parece todavía tener la envergadura de un proyecto social completo, apenas si establece la importancia que debieran tener los sabios en un comité elegido por el pueblo para asesorar y guiar a los poderes hacia una ruta futura. La importancia de este texto no está dada por su elaboración acabada de esa reorganización sino por la prefiguración de algunas de las ideas centrales de Saint-Simon que lo obsesionaron hasta su muerte y que le permitieron concebir una sociedad diferente (pero en el marco de los mismos parámetros de mercado inaugurados por la Revolución), para crear años después un movimiento de simpatía. Nótese que la idea de que un "comité de sabios" asesore al poder para organizar la sociedad es en cierta manera la tarea que se dio a sí mismo Saint-Simon en cuanto intelectual, aconsejando a la sociedad la manera más adecuada para organizar la producción y superar el atomismo social al que llevaba el individualismo del mercado.

Luego de la publicación de las Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos, Saint-Simon se dedicó varios años a tratar de establecer un basamento científico a sus investigaciones. Su principal preocupación era construir una ciencia de la sociedad, una ciencia del hombre, que tenga el mismo rigor metodológico que las ciencias de la naturaleza y que permita predicciones en los sucesos sociales, así como la meteorología puede predecir hasta cierto punto los sucesos del clima.[3] Todas las ciencias empezaron basándose en conjeturas, afirma, pues las observaciones directas eran escasas o se referían exclusivamente a hechos de la vida cotidiana. Las ciencias sólo especulaban. A partir de Galileo, Newton y el desarrollo de las ciencias en el siglo XVIII, éstas empezaron a basarse en la observación, a pensar la realidad y actuar sobre ella, es decir, a ser positivas. Y Saint-Simon inaugura con este término, "positivo", una noción que tendrá una larga herencia a partir de sus escritos.[4]

La astronomía empezó siendo astrología, es decir, conjeturas acerca de los astros. Desde Galileo abandona su denominación primitiva y pasa a depender de la observación directa, a describir hechos "positivos", es decir, a la vez, observables y progresivos. La física empezó siendo parte de las especulaciones filosóficas de los griegos para pasar a ser, con Newton, una ciencia dependiente de la observación y la medida matemática. La alquimia se transformó en química. La misma anatomía humana comenzó como una serie de inferencias indirectas hasta que la fisiología, pocas décadas antes de Saint-Simon, empezó a entender de manera positiva el funcionamiento de cada uno de los órganos del cuerpo humano y su interdependencia recíproca. Pero el estudio de la sociedad humana, afirma, todavía no ha salido del estado conjetural y está dominado por

las consideraciones filosóficas propias de cada pensador. Al plantear que la "ciencia de la sociedad" debe ser observacional y positiva quiere destacar que la manera de describir la vida del hombre puede o debe ser desinteresada, objetiva, alejada de la teología y sus conjeturas indemostrables.[5] La política del futuro, plantea Saint-Simon, será "científica", y así como entre los científicos no hay partidos, en la política sólo habrá administradores. La realidad demostró posteriormente que no sólo en la política había "partidos" sino también en la ciencia, pero Saint-Simon parece aquí predecir una solución "tecnocrática" para una sociedad donde la racionalidad no está obturada por las diferencias de clase.

Hay que constituir entonces una ciencia positiva que analice la sociedad, cada una de sus partes, su constitución y su desarrollo, sin caer en conjeturas sino basándose en la observación y en un método similar al que desarrollaron las ciencias que estudiaron la naturaleza. Siendo la sociedad un ente complejo, compuesto de partes diferenciadas, cada una con una función distinta en el conjunto social, el mejor modelo científico para desarrollar tal ciencia es, en principio, la fisiología. Por eso llamará a la ciencia de la sociedad "fisiología social".

Pero la idea no es trasladar metafóricamente cada parte del cuerpo humano a la comprensión de un conjunto tan complejo como la sociedad, ya que eso implicaría volver a una descripción conjetural que sólo puede ser ensayada para despreciar y discriminar a los sectores del trabajo. Una "fisiología social" sólo puede consistir en describir el funcionamiento recíproco de cada una de las partes del todo social. No se intenta hacer algún tipo de "biologismo" de la sociedad: lo que se intenta es reproducir en el conocimiento de la sociedad la metodología que llevó a la fisiología a desarrollarse como ciencia.[6]

Aunque aparentemente se observa un corte entre las obras epistemológicas de Saint-Simon de estos años y los libros que publica a partir de la primera caída de Napoleón, las reflexiones sobre la metodología de la ciencia que estudie la sociedad van a ser aplicadas al conocimiento directo del presente a partir de ese momento.

La Restauración

En 1814, apenas caído Napoleón, publica De la reorganización de la sociedad europea, escrita junto con su secretario, Augustin Thierry, a quien llama “su alumno” en la portada de la obra. Thierry apenas tiene diecinueve años, Saint-Simon lo nombrará al año siguiente como “hijo adoptivo” y se mantendrá al lado de su maestro hasta 1817.

El título ya alude a esa “organización social” que se buscaba en las Cartas… de 1802, pero si esa reorganización podía antes ser entendida como relativa a Suiza o, elípticamente, a Francia, ahora es claramente Europa el objeto de preocupación. Saint-Simon, en la primera obra suya que recibe cierta repercusión, propone la unidad de Europa en un solo cuerpo político, conservando cada país su independencia nacional.[7] La unidad europea debe comenzar por Francia e Inglaterra, los países más cultos y donde más se ha desarrollado el parlamentarismo (y lo dice después de veinte años de guerra entre ambas naciones). Pero el reparto de poder entre los dos países debe ser dos tercios para Inglaterra y un tercio para Francia, porque la primera hace un sacrificio para unirse, mientras que Francia no saca más que ventajas (Saint-Simon, 1925 [1814]: 58-59). Alemania es el tercer gran Estado de Europa, pero debe lograr primero su unidad nacional para poder estar a la altura de la unidad europea. El resto de los países podrán adscribirse a la unión general en cuanto gane fuerza el parlamentarismo. Esta es la única manera de apoyar “los principios liberales” (p. 12).

En tanto esta unidad se realizará bajo el régimen de monarquía constitucional, contar con una dinastía europea es algo difícil de predecir. Saint-Simon anuncia que especificará en otra obra la manera de elegir un rey para toda Europa. Esa obra nunca será escrita.

Más interesante que las propuestas de detalle son algunas consideraciones generales que actúan como sostén de su texto y que reaparecerán en sus obras posteriores. El siglo XVI fue teológico, el siglo XVII creó las bellas artes, el siglo XVIII fue filosófico y criticó los prejuicios basados en la religión. ¿Cómo

debe ser el siglo que se abre? “La filosofía del siglo pasado fue revolucionaria, la del XIX debe ser organizadora” (Saint-Simon, 1925 [1814]: 4). Se abre una época de reflexión sobre los sistemas políticos y los regímenes de gobierno.

En un claro rechazo a las ideas contractualistas de la política, afirma que la unidad de Europa no se producirá por un pacto sino por encontrar un objetivo común, como Europa lo tuvo en las Cruzadas.[8]

Querer que Europa esté en paz por tratados y congresos es como querer que un cuerpo social subsista por convenciones y acuerdos: en los dos casos falta una fuerza coactiva que una las voluntades, concierte los movimientos, vuelva los intereses comunes y los compromisos sólidos. (Saint-Simon, 1925 [1814]: 20)

Ante la hipótesis de una posible unidad formal, le opone una intención de unidad real, basada no en un papel escrito que rápidamente puede convertirse en letra muerta sino en un objetivo común, en una voluntad de trabajo en una dirección determinada, que Saint-Simon no encuentra en los planteos del liberalismo. Además aparece aquí, quizá por primera vez en Saint-Simon, una perspectiva internacionalista que se va a acentuar posteriormente. El impulso inicial de la Revolución Francesa fue convertirse en una ola que transformara a Europa y al mundo: la idea de libertad tenía que saltarse las fronteras nacionales convocando a los pueblos a apoyar la misma lucha que emprendían los franceses. Napoleón, llevando el Código Civil y liberando a las minorías oprimidas en los países invadidos, consumaba el impulso internacionalista por otras vías. En cuanto el poder de la burguesía se consolidó en Francia y en los demás países, el internacionalismo burgués se empezó a transformar en internacionalismo proletario (Hobsbawm, 1998). Saint-Simon le da una expresión concreta con su propuesta de unidad europea.

Entre 1816 y 1818 Saint-Simon publica L’Industrie, revista colectiva que desde el segundo volumen es enteramente escrita por él.[9] El lema de la publicación es “Todo gracias a la industria, todo para ella”. La preocupación por la producción está exhibida ya desde el título, pero en ningún sentido será una revista de fomento a las actividades industriales, sino que implicará una reflexión sobre la producción y el papel que le cabe en el ordenamiento social. Si “todo” proviene

de la industria, los industriales (palabra que acuña Saint-Simon en este momento, alternando industriel, industrial, con industrieux, industrioso) deben convertirse en los ejecutores de la “buena política” para Francia.[10] Todos los esfuerzos sociales deben volcarse a promover y permitir el trabajo de aquellos que producen objetos útiles para la sociedad. Obviamente, no se refiere solamente a los “dueños de fábricas”, incluso afirma que en Francia los mayores industriales son los que se dedican a la agricultura, pues ésta es “infinitamente más importante que todas las otras ramas de la industria” (O.C., II: 1612). También los sabios y los artistas producen “cosas” necesarias para la vida. Pero quedan descartados del mundo industrial los nobles y el clero, además de quienes viven del mundo político y estatal, caracterizados como temporalmente necesarios pero estratégicamente improductivos.

Saint-Simon escribe desde el liberalismo, las ideas avanzadas del momento, pero ya plantea sus primeras diferencias.[11] El liberalismo ha hecho una gran tarea: destruyó las instituciones feudales, combatió las supersticiones religiosas y le permitió al pueblo bajo tomar parte en los destinos del país. Pero el liberalismo tenía dos tareas y, si bien cumplió acabadamente la primera, no tiene todavía esbozada la segunda, que es organizar la sociedad, darle una perspectiva, un objetivo común que encamine al orden social en la vía del progreso. En ese sentido, el liberalismo “ha hecho poco, casi nada” (O.C., II: 1494). La primera tarea del liberalismo era criticar, destruir la parte nociva de su época, mientras que la segunda es constructiva, organizadora. Esto también puede ser aplicado a las épocas históricas en su totalidad, y los discípulos sansimonianos retomarán la terminología clasificando la historia en épocas críticas y épocas orgánicas. El liberalismo no encuentra el camino, según Saint-Simon, para hacer del siglo XIX un siglo orgánico, constructivo, organizativo. Ha sabido destruir los obstáculos al progreso que implicaba el antiguo régimen, pero no puede visualizar un principio general que le permita lograr que la sociedad que se inauguró con esa gran destrucción que fue la Revolución Francesa se transforme en una sociedad organizada alrededor de lo más propio y lo más característico del mundo actual: la industria.

¿Cuál debería ser el “principio general” de la política? Saint-Simon busca un elemento que permita actuar como principio ordenador, un concepto a partir del cual se puedan organizar y clasificar todos los otros principios de la política y que, eventualmente, pueda convertirse en un precepto una vez que haya sido aceptado por la ciencia y haya resistido la prueba de los hechos. La “economía política” de Adam Smith y Jean-Baptiste Say parece otorgar cierto basamento,

pero el economista francés, a quien Saint-Simon trata frecuentemente, suscriptor de su publicación y en el auge de su fama, plantea que entre la "economía política" y la "política" hay una diferencia sustancial. El estudio de las riquezas, señala Say, es totalmente independiente de las tareas de la política, aun cuando la política incida en las fortunas. Pero también la política puede incidir en la instrucción del pueblo, y sin embargo no hay que confundir la política con la educación.

Saint-Simon no coincide con esta apreciación. La economía fue, desde los mercantilistas y los fisiócratas, una simple auxiliar de los gobiernos. Con el crecimiento de la industria y las transformaciones del siglo XVIII, la economía política ha crecido y ahora no hay que separarla o independizarla de la política, sino que debe ser el basamento y el principio general que sirva para organizar la sociedad.

La producción de cosas útiles es el único objetivo razonable y positivo que las sociedades puedan proponerse y, consecuentemente, el principio respeto a la producción y a los productores es infinitamente más fecundo que éste: respeto a la propiedad y a los propietarios. (O.C., II: 1497; subrayado en el original)

En esta frase Saint-Simon está diciendo, con otras palabras, que las fuerzas productivas (la producción) están entrando (o pueden entrar) en contradicción con las relaciones de producción (propiedad), y que todo acto de gobierno debería privilegiar a las primeras sobre las segundas. La idea de que las fuerzas productivas son una potencia que pugna por romper el corsé que implican las relaciones legales de propiedad, que Marx y Engels desarrollarán desde el Manifiesto comunista (2008 [1848]: 31-32), aquí está solo sugerida, pero indica claramente que, si se opta por la producción, se abre la posibilidad de violentar en algunos casos el principio de propiedad en beneficio del conjunto de la población (los productores). La puerta se va abriendo para una crítica del liberalismo y la aparición de otra ideología, que por ahora solo se vislumbra como posibilidad.

Las guerras (características del régimen liderado por la nobleza) y la religión (el clero) son fenómenos propios de la sociedad feudal, que ha sido barrida por la

Revolución Francesa, afirma Saint-Simon. El nuevo siglo debe preocuparse definitivamente por producir “cosas útiles” y solamente por ello. Intentar el dominio por la fuerza de otro pueblo no hace más que disminuir la capacidad del dominador para producir cosas útiles en su propio suelo, señala, y, aunque no lo haga explícito, está resonando aquí el drama de la burguesía francesa por la pesada carga que significaron las últimas campañas de Napoleón, que la llevaron a quitarle el apoyo en 1814.

La política es, entonces, para resumirlo en dos palabras, la ciencia de la producción, es decir, la ciencia que tiene por objeto el orden de cosas más favorable a todo tipo de producción. (O.C., II: 1498; subrayado en el original)

La economía en el centro de la política es una noción que desarrollará de manera particular el marxismo. Incluso Engels (1946 [1880]: 64) destaca la frase que acabamos de citar, que anticipa el papel que el marxismo le otorgará a la producción. Pero consecuentemente es un punto de separación con respecto al liberalismo, que de manera insistente opacará la relación entre su pensamiento y las clases sociales, así como la relación entre la economía y la política. Durante todo el siglo XIX los gobiernos tendrán una clara tendencia a desentenderse de los problemas económicos y lo que prevalecerá será una política “antiintervencionista” en la materia. Deberá llegarse a la Revolución Rusa de 1917 para que los liberales se convenzan de que algo hay que planificar, a imitación de la república soviética, para evitar los peores efectos del laissez-faire liberal.

Preocupaciones políticas

La ruptura paulatina con el liberalismo vuelve a consumarse con una nueva publicación, Le Politique,[12] que aparece en París entre 1818 y 1819. Este periódico, que cuenta con un gran número de suscriptores, aparece en un momento de particular debate en Francia alrededor de los caminos que debe seguir el Estado con relación a las luchas parlamentarias. Luis XVIII parece girar a la izquierda y se apoya ahora en sectores liberales de diferente signo, que promueven leyes de moderación de la censura y apertura en las formas de sufragio. Saint-Simon se destaca dentro del periodismo político como un intelectual “original”, como lo definió años después John Stuart Mill (1945 [1870]: 42), que lo conoció en ese momento a través de Jean-Baptiste Say. Su originalidad consiste en hablar desde el liberalismo y tener como interlocutor a los liberales, pero se destaca por algunas ideas que generan incomodidad, propuestas que parecen demasiado audaces con relación a la cautela propia de un liberalismo que no quiere ser confundido con los jacobinos de 1795. Por otra parte, tampoco son posturas que lleven a actitudes revolucionarias o de cambio violento, ya que reiteradamente Saint-Simon va a privilegiar las formas pacíficas y reformistas.

En esta nueva publicación, la especulación científica o filosófica cede paso a la política práctica, y las posturas de Saint-Simon van adquiriendo un mayor grado de crítica al sector específico al que interpela. Comienza por cuestionar el nombre con el que se conoce por esos años al partido liberal: partido “independiente”. Quieren manifestar así, dice Saint-Simon, su independencia tanto con respecto al partido ministerial (es decir, el que apoya a Luis XVIII) como con respecto a los partidarios de Bonaparte. La palabra “independencia” es una palabra negativa, afirma, en el sentido de que explicita a quién se rechaza pero no lo que se propone, y lo que hace falta en Francia, afirma Saint-Simon, es decir en voz alta cuál es el programa de gobierno y la perspectiva social que se impulsa. No hay que comportarse políticamente con “habilidad”, como se jactan los liberales, sino con franqueza (O.C., III: 1871). Se habla de la libertad y de suprimir ciertas disposiciones que coartan los movimientos de la parte más acomodada de la población, pero los que arriesgaron o perdieron su vida por la

libertad de Francia son muchos más:

> No conocemos ninguna obra, por cierto, que se ocupe de una manera continua de los intereses de los ciudadanos que conquistaron la libertad sirviendo en los ejércitos sin grado o como suboficiales, como tenientes o incluso como capitanes. No conocemos ninguna que habitualmente exponga a ojos de la clase más numerosa de la nación tanto los derechos políticos de los que goza (decir y escribir libremente su opinión) como el uso que pueda hacer de ellos para mejorar su suerte. (O.C., III: 1872)

Surge en este párrafo, según nuestra opinión, el germen de una frase que será recurrente en Saint-Simon y prácticamente la divisa constante de su última obra, Nuevo cristianismo, y repetida luego por sus seguidores. Tanto Proudhon (1983 [1840]) como Flora Tristán (1993 [1843]) van a repetir o reformular más adelante ese lema: "Mejorar la suerte física y material de la clase más numerosa y más pobre" (Saint-Simon, 2004 [1825]: passim).[13] Aquí Saint-Simon habla solamente de "la clase más numerosa", pero ya se va abriendo paso la referencia al pueblo llano y lo convoca en un sentido positivo, cuestionando duramente el desinterés del liberalismo por las clases bajas.

En su análisis de los sucesos franceses, Saint-Simon afirma que la Revolución fue hecha por todos los "no privilegiados", pero pronto "los más ricos" se dieron cuenta de que era "más ventajoso para ellos separar sus intereses de los de la masa del pueblo" (O.C., III: 1897). La reacción del pueblo no se hizo esperar y dominó la política revolucionaria en la época del Terror. Napoleón aprovechó la insurrección popular en su propio beneficio. Como liberal que todavía es, Saint-Simon quiere separar la revolución constructiva, de los primeros tres años, de los años de anarquía y la pérdida de rumbo de Francia bajo Robespierre y, luego, Bonaparte. En eso retoma las ilusiones del conjunto de la burguesía francesa, que pretende "terminar la revolución" y, al mismo tiempo, reivindicar todo aquello que la revolución ha transformado en inamovible. Pero no por ello deja de observar que la clase llamada a dirigir la nueva sociedad ha perdido la perspectiva de gobernar para la mayoría de la población.

También propone suprimir el ejército regular (O.C., III: 1848) y conservar

solamente una guardia nacional, formada exclusivamente por productores, que por sus propios intereses buscarán permanentemente la paz y tienen algo que defender en caso de una amenaza externa. Busca con esto minar todas las fuentes de privilegios de la aristocracia y que los nobles terminen por convertirse en "simples ciudadanos", mientras los liberales, sin especificar cuáles serían sus objetivos de mediano plazo, se acomodan a una situación de relativo fortalecimiento de la nobleza, de la mano de la monarquía. Un ejército permanente dirigido por la oficialidad aristocrática puede ser utilizado por el Estado para sofocar las rebeliones de la mayoría, mientras que una guardia nacional de los productores actuará siempre en función de sus propios intereses, que coinciden con los de la nación.

La industria, es decir la producción, no solamente es puesta en el centro de su programa político sino que además concibe a los sectores no productivos como enemigos de la nación. Más allá de las fracciones políticas que compiten por una banca en el Parlamento, el país está dividido en dos "partidos": el partido nacional, conformado por quienes realizan trabajos útiles o prestan su concurso para ello (artistas y sabios), y el partido antinacional, conformado por los que consumen pero no producen nada (O.C., III: 1947). Si desde la Revolución todos somos iguales ante la ley, ningún privilegio de nacimiento nos puede eximir de trabajar en beneficio del conjunto social. La máxima cristiana "Ama a tu prójimo como a ti mismo" no puede significar otra cosa, en el estado actual de la civilización, que devolverle al cuerpo social un valor equivalente al que se recibe. Surge así la metáfora de los zánganos y las abejas, ya utilizada desde Platón, pero particularmente enunciada por Destutt de Tracy, uno de los pensadores más significativos de los idéologues, para criticar la carga social que significa el sostenimiento de una nobleza parasitaria y una corte onerosa. Esta metáfora no significa otra cosa que un llamamiento para "destruir la facción de los nobles" (O.C., III: 1944), es cumplir la obra llevada a cabo por el tercer estado durante la Revolución Francesa, es consagrar políticamente la expropiación de los grandes señoríos y de la Iglesia. También significa, por otra parte, plantear que el sector industrial o productivo debe invadir todo el cuerpo social y que el mantenimiento del orden, los símbolos de las jerarquías sociales, la autoridad y la coerción estatal no cumplen ningún rol en la productividad social y que, por ello mismo, están llamados a desaparecer, en la medida en que los industriales se apoderen del conjunto de la maquinaria del Estado. El partido nacional es superior al partido antinacional en primer lugar porque representa a la mayoría del país, pero también es superior moral, intelectual y políticamente. Sus miembros deben redactar la Constitución y hacer las leyes según sus

preferencias y sus necesidades, pues saben administrar adecuadamente sus empresas y así sabrán administrar convenientemente el país. Economizan en la producción y por ello harán un Estado barato.

La metáfora de las abejas y los zánganos, que en un primer momento no pasaba de ser una imagen fugaz y secundaria en un artículo, provoca una reacción encendida en el ambiente político francés. En la siguiente entrega de Le Politique Saint-Simon debe salir a enfrentar una “querella” suscitada por su metáfora. Entre los zánganos, Saint-Simon se cuida de incluir al monarca, pero sí hace figurar a la nobleza, al alto clero, a la más alta jerarquía de la Justicia, a la enorme burocracia estatal que, según Saint-Simon, creó Napoleón Bonaparte. Al criticar a este sector de la sociedad, los ociosos, está reaccionando a la vez contra los estamentos parasitarios heredados del mundo feudal y contra la pesada maquinaria estatal, que en rigor no es una creación de Bonaparte sino que ya se había consolidado en el antiguo régimen (Dreyfus, 2012).

En 1819 Saint-Simon lanza otra publicación, L’Organisateur, firmada exclusivamente por él, pero con la ayuda no explicitada en el papel de su nuevo secretario Auguste Comte. En esta nueva revista se hará más frecuente la palabra “sistema”.[14] Si el mundo feudal fue un sistema, es decir que implicaba una formación económica, un tipo de cultura, una religión especial, una organización social específica, y donde prevalecía la ley del más fuerte y las guerras constantes, ese mundo debe ser reemplazado con otro sistema, ahora centrado en el trabajo, en la producción, con otra cultura, otra formación religiosa, otra organización política. Retomando conceptos ya volcados en sus obras epistemológicas de los años de Napoleón, hablará ahora de “sistema de política positiva”.[15] Dos años después publicará una obra titulada Del sistema industrial. La noción de sistema remite aquí a una totalidad, con diversas partes articuladas entre sí. Si en los primeros años insistía con fundar una “fisiología social”, donde cada parte de la sociedad funcionaba como si fuera un órgano, ahora recurre a los modelos de la economía política y trata de dar respuesta al conjunto de los problemas que presenta la dirección de un país. Esta intención de totalidad, rastreable desde las primeras obras escritas por Saint-Simon, es una nueva manera de separarse del liberalismo, que por su mismo individualismo metodológico está imposibilitado de concebir la totalidad social de otra manera que como un conjunto de átomos que se autorregulan entre sí.

La primera entrega de L’Organisateur logra conmover a la opinión pública. Si la comparación de la clase ociosa con los zánganos había provocado un encendido

debate, ahora enuncia una hipótesis, conocida como “Parábola de Saint-Simon”,[16] donde invita a hacer la suposición siguiente: si por un desastre natural murieran los principales científicos, industriales, sabios, artistas, comerciantes, etc., es decir todas las personas útiles para la producción social, Francia caería en una situación desgraciada; como un cuerpo sin alma, devendría el más débil de los países y tardaría más de una generación en recuperarse. Si, en cambio, desaparecieran el hermano del monarca (el rey mismo no es nombrado), los principales nobles adscriptos a la corte, los pares de Francia, la nobleza, el alto clero, en definitiva todo el sector que no produce sino que consume los bienes producidos por los demás, los franceses se sentirían afligidos, porque todos ellos son “buena gente”, pero el país no sufriría ninguna gran perturbación. La pérdida de las treinta mil personas más importantes del Estado no causaría ningún problema político serio, porque el país podría seguir produciendo las mismas cosas útiles que hasta ese momento.

La hipótesis de Saint-Simon contenía un grado de provocación que no escapaba a su autor. De hecho, ese fue aparentemente el motivo por el cual figuraba sólo su nombre como responsable de la edición y también como autor, a diferencia de las publicaciones anteriores donde se exponían los inversionistas y los suscriptores. La parábola produjo la pérdida de suscripciones y Saint-Simon fue llevado a los tribunales por el Estado, acusado de ofensas a la familia real. Fue absuelto, aun en el marco de un giro a la derecha del gobierno, a partir del asesinato del duque de Berry por un obrero bonapartista (casualmente, el duque de Berry era uno de los nobles mencionados en el texto cuya desaparición no comportaría problemas a Francia). En la siguiente salida de L’Organisateur Saint-Simon en cierta manera trató de poner paños fríos a la interpretación que veía su hipótesis como una incitación a las masas a movilizarse.[17] Niega en las primeras líneas “tener intenciones hostiles” con respecto a los jefes del gobierno, y convoca a las transformaciones históricas en su defensa: hace un largo relato de las enormes mutaciones que ha experimentado la humanidad, desde la antropofagia hasta el rechazo a la carne humana, desde los augurios por los signos celestes hasta las previsiones de la ciencia, para llegar a las evoluciones políticas desde los imperios basados en la fuerza hasta el parlamentarismo y las actuales revoluciones. Todo ello demuestra que el mundo se transforma, y él no quiere ser otra cosa que el teorizador de ese cambio.

¿No es evidente que la verdadera causa de la revolución actual es el deseo que

tienen los gobernados de restringir los poderes de los gobernantes, de disminuir la consideración extremadamente exagerada de la que están investidos, de reducir las sumas que perciben por el pago de sus trabajos, ya que juzgan que esos trabajos son pagados de manera excesiva por los servicios que rinden a la sociedad?

¿No es evidente, finalmente, que la revolución no terminará, que la calma no será restablecida, mientras los gobernados no alcancen su objetivo? (O.C., III: 2126)

La idea de "terminar la revolución" no es exclusiva de Saint-Simon. En rigor es el problema de toda una generación: tanto para la nobleza, que quiere dar marcha atrás la rueda de la historia, como para el liberalismo, que busca la manera de conservar ciertos logros revolucionarios pero conjurando definitivamente los peligros que conlleva la movilización de masas (Rosanvallon, 2015: 14). Pero de todas esas interpretaciones, la de Saint-Simon es la única que trata de llevar el programa revolucionario hasta sus últimas consecuencias, aunque en un sentido pacífico. Lo que hace falta es barrer con los restos de feudalismo, destruir políticamente a la casta de nobles, curas y altos magistrados que siguen encaramados en el poder, desarrollar la industria y darle el poder directamente a la clase industrial. Mientras todas las fracciones políticas del liberalismo se acomodan en la coexistencia con lo que queda del antiguo régimen en un calculado pragmatismo que los lleva a recostarse sobre el mantenimiento del orden, Saint-Simon reclama políticamente que los restos de feudalismo sean barridos sin consideraciones sentimentales, ya que son esos cadáveres sociales los que hacen caro al Estado y los que impiden el desarrollo de una industria poderosa.

Esa idea expresada por Saint-Simon, "la calma no será restablecida mientras los gobernados no alcancen su objetivo", será retomada en obras posteriores. Retrata, quizá mejor que ninguna otra frase, el estado de precariedad política que caracterizará los dos siglos posteriores bajo el régimen capitalista. La clase dominante intentando que los trabajadores (los gobernados) acepten su situación de opresión, mientras éstos una y otra vez salen a la lucha para cuestionar su sumisión económica y política. Podríamos pensar que Saint-Simon se refiere aquí pura y exclusivamente a la burguesía, que ha hecho una revolución pero debe compartir el poder con los restos de la nobleza y el clero. Pero en eso

consiste la rica ambigüedad (no consciente, desde ya) de su pensamiento: por un lado, remite a lo que está delante de sus ojos, la situación de una burguesía que no ha terminado de tomar el poder; por el otro, a los gobernados en referencia al gobierno, con lo cual alude a aquellos que no están en el poder y no se resignan a que la libertad y la igualdad no les haya tocado en el reparto social.[18]

Si bien Saint-Simon acepta un gobierno monárquico constitucional,[19] plantea una organización del gobierno a través de tres cámaras que anticipa en cierta manera un gobierno puramente parlamentario. Propone una cámara "de invención", una cámara "de examen" y una cámara "de ejecución" (O.C., III: 2136-2140). En la primera se generarían no solamente las leyes sino también las ideas para desarrollar la producción del país, en la segunda se examinarían las propuestas y la tercera estaría encargada de llevarlas a cabo. La cámara de invención estaría conformada por 300 miembros, de los cuales 200 serían ingenieros, 50 literatos, 25 pintores, 15 escultores o arquitectos y 10 músicos.[20] Su tarea sería presentar proyectos de "trabajos públicos": secar pantanos, habilitar tierras para el cultivo, construir rutas y abrir canales.[21] También estaría encargada de planificar las fiestas públicas. La cámara de examen estaría compuesta por físicos o científicos de la naturaleza y la tercera por todas las ramas de la industria, en forma proporcional. Estas especificaciones, quizá la parte más "utópica" del ideario sansimoniano, demuestran que su autor prefería una representación que hoy llamaríamos "corporativa" a la representación abstracta donde cada persona tiene un voto similar a los otros. La sociedad capitalista naciente no había estabilizado todavía ni su idea de representación ni su modelo de sufragio (Rosanvallon, 1992, 1998), aunque estaba cómoda con la restricción del voto a la parte más rica de la población a través del voto censitario, con el que, por otra parte, Saint-Simon coincidía. Proponer que cada grupo social tenga una representación fija en un organismo parlamentario es un intento por transparentar el vínculo entre el poder y las bases sociales de ese poder, relación que la burguesía trata de opacar, de velar, todo el tiempo que le es posible. Saint-Simon en ese sentido abogó siempre por un sinceramiento del poder, pero porque concebía que el "tercer estado", los productores, aun con sus diferencias internas (no solamente de actividades sino también de fortunas) conformaba un cuerpo político con intereses coincidentes, ya que todos, patrones y obreros, científicos y artistas, se beneficiaban con el desarrollo de la industria. Saint-Simon parece querer desplegar la "utopía" liberal propia de la época de la Revolución que decía que, con el nuevo régimen, todos serían libres e iguales.

La búsqueda de una expresión partidaria

Entre 1822 y 1825, año de su muerte, Saint-Simon produce tres obras maduras que resumen sus ideas principales: Del sistema industrial, Catecismo de los industriales y Nuevo cristianismo. Si hasta ahora estaba preocupado por fundamentar un ideario político, en este período va a especificar más sus inquietudes alrededor de la constitución de lo que hoy llamaríamos un partido político. Como siempre en el terreno de las ideas, el tema no surge de la nada y casi podríamos decir que se encontraba en germen ya desde las primeras obras y la búsqueda de una “organización social”. Pero si hasta ahora la prédica había sido a través de la prensa, intentando que las ideas penetren en la clase de los productores, para que despierten y se hagan cargo de los destinos del país, en sus últimos años Saint-Simon ya está convencido de que habrá que organizar algún tipo de agrupamiento o de centro de ideas industrialistas, de la misma manera que los liberales, los doctrinarios o los conservadores tienen sus logias, sus grupos parlamentarios y sus periódicos.

Aunque ya hemos mencionado al “partido liberal” o a los que Saint-Simon denomina “partido nacional” o “partido antinacional”, es necesario tomar ciertas precauciones ante una palabra que puede ser entendida en un sentido que solo adquirió con la constitución de los partidos socialistas, a fines del siglo XIX. Los “partidos” de este momento no son más que agrupamientos efímeros, partidos de notables que se vinculaban exclusivamente para la puja electoral o bien como combinación parlamentaria. No se correspondían con una estructura estable, con un nombre fijo, ramificaciones en diversas ciudades, dirigentes reconocibles o incluso electos y una prensa oficial. Se los ha comparado con “colores”, es decir, no eran más que la expresión de un matiz común entre varios diputados o dirigentes que buscaban serlo (Offerlé, 2006).

Saint-Simon contó, en sus diferentes emprendimientos editoriales, con el auspicio de dos de las más grandes fortunas francesas: la del banquero Jacques Laffitte y la del empresario textil Guillaume Ternaux. Los dos fueron diputados enrolados en el liberalismo y el teorizador del industrialismo creía poder formar, alrededor de ellos, un grupo que abogara por las ideas de organización social que

ya habían tenido cierta repercusión en los medios intelectuales de la época. Lo cierto es que ambos fueron generosos en financiar las aventuras intelectuales de Saint-Simon pero no demostraron una preocupación especial por sus ideas. Augustin Thierry había actuado como su secretario durante tres años, pero había optado por desarrollar un camino de historiador, donde se podían reconocer las marcas del sansimonismo y que analizaremos en otro capítulo. Auguste Comte también fue su secretario desde 1817, pero ya desde 1820 se anunciaban pequeños matices diferenciales que terminarán por alejarlo tras la redacción en conjunto del Catecismo de los industriales. Saint-Simon pudo constituir un grupo de discípulos recién a partir de 1822, pero se trataba de una docena de jóvenes, casi todos ellos con poco más de veinte años, que no tenían una incidencia ni en la vida parlamentaria ni, todavía, en el terreno de las ideas expuestas en la prensa. El agrupamiento político que Saint-Simon soñaba que se conformara como “centro-izquierda” de la cámara (considerando que la izquierda eran los liberales), conformado por “industriales” reconocidos y liderando a la mayor parte de los “productores” de Francia, no se constituyó. Saint-Simon no era un desconocido para la burguesía de la época, era respetado como un pensador original con ideas extrañas acerca del futuro del régimen que nacía, aureolado en cierta manera por haber tenido la osadía de imaginar que la desaparición de la nobleza no implicaría un retroceso para el país y por haber ganado el juicio iniciado por el Estado con ese escrito. Pero los planes futuristas asustaban a una burguesía cautelosa, que prefería pisar sobre seguro en el ámbito económico y que en el entorno político vivía atenazada entre sus acuerdos con la monarquía constitucional y el temor a ser acusada de jacobinismo.

El izquierdismo de los liberales en el Parlamento, en la mirada de Saint-Simon, se observaba en una oposición constante a cualquier medida del gobierno que coartara las libertades de asociación o de prensa o una restricción en el derecho a voto (libertades y posibilidades de sufragio que sólo beneficiaban a la más alta burguesía). Si bien no se desinteresaba de estas discusiones y fijó posición a menudo sobre estos temas, los planteos centrales de Saint-Simon intentaban superar los problemas de la política diaria y apuntar a conducir a su país hacia una estrategia de organización social que no parecía preocuparle a sus contemporáneos. Si algo nos enseña esta diferencia, es que la burguesía, ya desde los inicios de su dominio social, ha carecido casi permanentemente de políticos que tengan una amplitud de mira con respecto a los problemas de su tiempo y se ha reducido casi siempre a establecer consignas vacías, plenas de esperanza y buenos deseos, que le permitan contar con los apoyos necesarios para desarrollar políticas pragmáticas basadas en los compromisos y los

equilibrios de las diferentes fracciones de la clase burguesa. No queremos plantear con esto que la organización social que proponía Saint-Simon hubiera sido eficaz o deseable para la hegemonía burguesa, pero es evidente que este pensador se encontró con un obstáculo que sería una marca identitaria de la política desde ese momento. La burguesía tiene muchos políticos, pero muy pocos con visión estratégica.

En cierta manera se puede pensar que la postura de Saint-Simon, al menos a nivel parlamentario, coincidía más con los doctrinarios, en particular porque estos buscaron, al menos hasta que la monarquía se mostró decididamente favorable a los ultras, una colaboración positiva con el sector ministerial. Pero, para Saint-Simon, los doctrinarios no planteaban con sencillez sus ideas y tampoco incluían, al igual que los liberales, un proyecto organizacional de la sociedad.[22]

Saint-Simon y Guizot coinciden, en cierta manera, en plantear la necesidad de un partido "de clase". El primero aboga por un partido que explícitamente represente a los industriales, incluyendo allí a los trabajadores. Guizot, por su parte, piensa más bien en un partido de la burguesía, que él llamará "clases medias", es decir, exceptuando claramente a las clases pobres. Rechaza los partidos de "nombres propios", basados en grandes figuras, y aboga por partidos "sociales", es decir, aquellos que se corresponden con las grandes necesidades de la vida política (Offerlé, 2006). Los partidos basados en liderazgos serían "artificiales", pero el dirigente doctrinario buscaba la constitución de un "partido de clase" (Rosanvallon, 2015: 172). La coincidencia con Saint-Simon no es casual, ya que ambos se oponían a la utopía liberal que pretendía que la base de la política eran las personas individuales y que toda disciplina partidaria no haría más que impedir la libertad de sus miembros. Pero mientras Saint-Simon explicita cuáles son las ideas y en qué clase social debe basarse, es decir en los industriales, Guizot busca conformar un partido que represente a una burguesía que todavía no se reconoce a sí misma como la depositaria "natural" del poder en la sociedad.

Los que trabajan con sus brazos

Desde 1822 se puede observar en el pensamiento sansimoniano la aparición más decidida de la masa del pueblo como objeto de consideración.[23] Señala en Del sistema industrial:

El objetivo directo de mi empresa es mejorar lo más posible la suerte de la clase que no tiene otros medios de existencia que el trabajo de sus brazos; mi meta es mejorar la suerte de esta clase, no solamente en Francia, sino en Inglaterra, en Bélgica, en Portugal, en España, en Italia, en el resto de Europa y en el mundo entero. Esta clase, a pesar de los inmensos progresos que realizó la civilización (desde la liberación de las comunas), es aún la más numerosa en los países civilizados; forma la mayoría en una proporción más o menos grande en todas las naciones del globo. Así, de ella debieran ocuparse los gobernantes principalmente pero, al contrario, sus intereses son los más descuidados por los gobiernos. La ven como esencialmente gobernable y útil para pagar impuestos, y el único cuidado importante que toman con respecto a ella es el de mantenerla en la obediencia más pasiva. (O.C., III: 2495-2496)

Como vemos, si bien Saint-Simon se ubicaba a la derecha de los liberales porque prefería una alianza estratégica con los Borbones, se encontraba a la izquierda en su preocupación por la masa del pueblo, cuestión en la que los liberales, en todas las épocas, fueron completamente insensibles. Los gobernantes debieran ocuparse de esa masa (“principalmente”, subraya), pero sólo la tienen en cuenta para recaudar más y para impedir sus rebeliones.

El segundo volumen de esa misma obra, Del sistema industrial, termina con una “Carta a los obreros”,[24] seguramente uno de los primeros textos en Francia donde se le habla a quienes realizan el trabajo con sus brazos, aunque ya estaba anticipada en una de las partes de las Cartas de un habitante de Ginebra, donde

Saint-Simon se dirigía a los "no propietarios". En esta nueva carta de 1822, el autor "invita" a los obreros a dirigirse a "los jefes de las principales casas de cultura, de fabricación y de comercio" con una serie de propuestas que no son más que las ideas de Saint-Simon, expresadas en beneficio de la clase más numerosa. Para ello propone una serie de grandes obras públicas:

Se puede duplicar, en menos de diez años, el valor del territorio de Francia. Para ello, habría que desbrozar las tierras incultas, secar aquellas que sean pantanosas, trazar nuevas rutas, mejorar aquellas que existen, construir todos los puentes necesarios para abreviar los transportes y hacer todos los canales que puedan ser útiles a la navegación o al riego. (O.C., III: 2629)

Estas obras públicas, según Saint-Simon, no solamente darían trabajo a los desocupados estacionales del campo sino que acrecentarían las riquezas generales del país, permitiendo el abaratamiento de los costos de transporte y, consecuentemente, de los precios de las mercancías. Pero no solamente aparecen consideraciones económicas en esta especie de anticipación del keynesianismo, sino también observaciones políticas. Sigue poniendo sus palabras en boca de los obreros:

Es nuestra clase, señores, la que soporta directamente los inconvenientes de la mala administración actual. Ella paga los impuestos en gran parte y no recibe ningún pago. Ella sola experimenta la falta de beneficios […] Estos inconvenientes, señores, los soportamos más directa y fuertemente nosotros los obreros que ustedes, que son ricos y capaces, y el resultado es, para la mayoría de nosotros, un sufrimiento en cuanto a las primeras necesidades de la vida. Es por ello que debemos tomar la iniciativa para indicar el medio de poner un fin a nuestras miserias, que cesarán evidentemente en el instante en que los asuntos públicos sean administrados convenientemente. (O.C., III: 2631)

Adjudicarle a la "mala administración" la miseria del pueblo no es más que un recurso, en el que Saint-Simon se mimetiza con la voz respetuosa que imagina

en los obreros. Como ya hemos visto, las transformaciones económicas y sociales que proyecta para Francia y para Europa van mucho más allá de lo que hoy podríamos llamar la administración del país. También es importante esa amenaza velada que cualquier gobernante o capitalista puede leer entre líneas: los obreros "deben tomar la iniciativa" en la resolución de los inconvenientes, porque son quienes más sufren en carne propia los desequilibrios del actual sistema. Obviamente no estamos ni tan siquiera, todavía, en una reivindicación del papel político que le puede caber a los obreros en esa transformación, pero los temas en la sociedad muchas veces no entran por la puerta sino por la ventana. Aquí los obreros entran no como una masa pasiva e inculta, sino como el objeto de la política propugnada, ellos no tienen en sus manos todavía las riendas del Estado pero la política está pensada en su beneficio. Habrá varias modificaciones tanto en la doctrina sansimoniana como en la política francesa hasta que los obreros empiecen a ser tenidos en cuenta como sujetos, y quizá no todavía sujetos de su propia política. Esa deriva paulatina y discreta es la que nos interesa ir describiendo en este trabajo.[25]

Con el Catecismo de los industriales,[26] llegamos en cierta manera a la obra de mayor desarrollo de Saint-Simon, donde vuelve a exponer todo el sistema concebido en los últimos veinte años y realiza algunas precisiones que serán cruciales para su herencia ideológica. Lejos de la revolución y la revuelta, su propuesta es pacífica y reformadora, pero anticipa que no habrá tranquilidad pública mientras los industriales no se hagan cargo del poder y administren la sociedad según las necesidades de la producción, estableciendo además un Estado barato (Saint-Simon, 1985 [1824]: 38-39). Francia es "una nación esencialmente industrial, cuyo gobierno es esencialmente feudal". Con los industriales en el poder, se pasará "del sistema feudal al sistema industrial, del sistema gubernamental al sistema administrativo" (pp. 49, 68). Esta frase fue retomada por Engels (1970 [1878]: 293), aunque sin mencionar su origen: "El gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido», muere". El "gobierno" en esa frase de Saint-Simon es entendido como un ordenamiento que debe reprimir en algún sentido las fricciones o las luchas entre las diferentes clases sociales. La "administración de las cosas" sobrevendrá cuando los gobiernos sólo se dediquen a una contabilidad de la producción, autorregulada y desarrollada según sus propios parámetros. Como se ve, el eje se ha desplazado de lo estatal a lo social (Ansart, 1972b: 76), lo cual implica también preocuparse más por los procesos sociales que por los regímenes políticos que ejercen el gobierno. Esta visión no solamente contrasta con el liberalismo, preocupado

centralmente por el pacto político que hace posible el sostenimiento de la actividad económica, sino también tiende un puente hacia el socialismo que entiende que diferentes tipos de gobierno pueden prohijar similares condiciones de desarrollo económico. Por otra parte, se vincula con el claro desinterés que exhibieron las diferentes corrientes del socialismo originario (salvo algunas excepciones) por las formas republicanas que podía adoptar el régimen político, al menos hasta la Comuna de París.

La responsabilidad, según Saint-Simon, de que el Estado de su época mantenga características feudales mientras la industria se convierte en la principal fuerza productiva recae en los legistas y los metafísicos, que se apropiaron del poder durante la Revolución. Esta distinción, ya planteada en Del sistema industrial, establece una nueva categorización de clases (con lo cual se observa que ya ha superado las viejas dicotomías simples de propietarios y no propietarios, o productores y ociosos). Por encima de todos se encuentran los nobles y el clero (en rigor, una sola clase con dos funciones), sectores en vías de extinción, que reinaron durante siglos y cuyo poder fue destruido en la revolución de 1789. Por debajo de ellos se encuentran los industriales, o productores, que, como ya dijimos, son todos los que realizan cosas útiles para la sociedad: fabricantes, agricultores, artesanos, científicos, obreros. Pero como una capa intermedia entre nobles e industriales se encuentran dos grupos, que se han adueñado del poder en el transcurso de la Revolución: legistas y metafísicos. Ambos grupos nacieron al calor del ascenso de los industriales: los primeros los defendían ante los juzgados y elaboraron las leyes y las doctrinas para el ejercicio del poder,[27] los segundos plantearon las bases filosóficas y teóricas para el advenimiento de la nueva sociedad. Ambos grupos desarrollaron una acción centralmente crítica, no constructiva: debían destruir la sociedad que moría y tuvieron una función central en la transformación social. Por el natural desinterés del industrial en asumir responsabilidades en el Estado, legistas y metafísicos ocuparon los puestos gubernamentales, obstaculizando el desarrollo de un Estado plenamente industrial. A estos dos grupos intermedios, legistas y metafísicos, Saint-Simon los llama “burgueses”. Así, la burguesía, encaramada en el poder, se opondría a todos los productores y no sería la expresión política de esta última clase. Esta distinción, que será superada después de 1830 por los sansimonianos, es clave para entender el esquema de clases y la concepción del Estado de Saint-Simon, como veremos más adelante.

Antes de la Revolución, la nación estaba dividida en tres clases: los nobles, los burgueses y los industriales. Los nobles gobernaban, los burgueses y los industriales les pagaban. Hoy en día, la nación tan sólo está dividida en dos clases. Los burgueses, que hicieron la Revolución y que la dirigieron en su interés, anularon el privilegio exclusivo de los nobles a explotar la riqueza pública. Lograron ser admitidos en la clase de los gobernantes, de manera que hoy los industriales son los que tienen que pagar a nobles y burgueses. (Saint-Simon, 1985 [1824]: 39)

Esa burguesía, conformada también por los militares de baja graduación, por los rentistas, por los propietarios de tierras especuladores o ausentistas, conforma entonces una clase intermedia y transitoria, en la medida en que las transformaciones del país deben devolver el poder a quienes hicieron la Revolución: los productores. "Desde luego, los burgueses han hecho servicios a los industriales; pero, hoy en día, la clase burguesa gravita, con la clase noble, sobre la clase industrial" (Saint-Simon, 1985 [1824]: 51).

En cuanto a los industriales, como ya lo venía planteando desde sus primeras obras, incluía también a científicos y artesanos, y tanto a los dueños de los establecimientos como a los obreros. Todos ellos eran llamados "productores". Saint-Simon no establece un corte entre patrones y obreros, para él todos tienen el mismo interés en el desarrollo de la producción. La grieta principal la ve entre las clases que detentaban el poder en el antiguo régimen junto a los "burgueses" que se adueñaron del Estado, por un lado, y los productores, por el otro. En cierta manera está reflejando el incipiente desarrollo de la clase obrera en el capitalismo europeo en general y en Francia en particular. Está muy atento al desarrollo del proletariado en Inglaterra y ya parece observar los roces entre patrones y asalariados, pero augura que Francia no seguirá ese camino y por eso implantará antes que los británicos el "régimen industrial".

La tranquilidad pública no se establecerá sólidamente en tanto no se dé a la sociedad una base de moral positiva: los jefes de los trabajos industriales son los protectores natos de la clase obrera; mientras los fabricantes se aíslen de los obreros, mientras no utilicen aquéllos un lenguaje político que pueda ser entendido por éstos, la opinión de esta clase, muy numerosa y todavía muy

ignorante, no hallándose guiada por sus jefes naturales, siempre podrá dejarse seducir por los intrigantes, quienes querrán realizar revoluciones para adueñarse del poder. Si los obreros destruyen los telares en Inglaterra, se debe a que los fabricantes cuentan con la fuerza armada para contenerlos, y no se ocupan para nada de poner freno a sus pasiones violentas, mediante el conocimiento de sus verdaderos intereses […] Francia, tal y como lo hemos dicho en este cuaderno, está destinada a entrar abiertamente en el régimen industrial antes que Inglaterra, porque los jefes de los trabajos industriales harán cuerpo, en opinión política, con los obreros, antes de que los industriales importantes de Inglaterra hayan dejado de formar con los lores una liga que tiende a mantener la subordinación de los obreros, más por la fuerza que mediante los principios de una moral positiva. (Saint-Simon, 1985 [1824]: 116-117; también en O.C., IV: 2969-2970)

Obviamente, confía en que una ideología industrialista logrará que los patrones hagan causa común con sus trabajadores, lo cual evitaría no sólo el ludismo que se observó en Inglaterra sino también la tendencia a la insurrección que, de todas formas, fue una constante en Francia hasta bien entrado el siglo XIX. Para Saint-Simon, desarrollar un régimen que beneficie a los productores y expulse del Estado a todos los que mantienen los restos del régimen feudal es la única garantía para lograr la tranquilidad pública y establecer una alianza social que todavía no había alcanzado zonas de grandes conflictos pero donde se vislumbraban amenazas concretas.

Si bien esta división en clases implica una concepción del Estado que analizaremos más adelante, no podemos dejar de observar que ese antagonismo entre "burgueses" y "productores" va a deslizarse en los próximos años hasta adoptar la forma que tuvo en el socialismo de mediados del siglo XIX. Si para Saint-Simon esa expresión implicaba una lucha entre legistas e industriales, los futuros protagonistas políticos van a transformar esos términos en la lucha entre burgueses y proletarios, y éstos van a heredar el significado integral de la palabra "productores", ya que se le quitó al capital la capacidad concreta de transformar la realidad y producir mercancías. ¿Se trata de un "error" de Saint-Simon? En primer lugar, él busca distinguir a la burguesía (los industriales) de aquellos que dirigen el Estado, a los que llama burgueses, pues si no estableciera esa distinción no podría encontrar una clase social en la cual apoyarse para plantear una transformación social. Por otra parte, está navegando sobre las vacilaciones propias de la palabra "burguesía", todavía llamada a menudo "clases medias", y

sobre un cierto matiz peyorativo de esa palabra, que la clase dominante no quiere asumir.

Saint-Simon es el primero en afirmar que los partidos políticos representan intereses de clases sociales distintas. En su crítica al liberalismo, afirma:

La palabra liberalismo designa un orden de sentimientos; no señala una clase de intereses; de donde resulta que dicha designación es vaga y, por consiguiente, viciosa. (Saint-Simon, 1985 [1824]: 112)

La vaguedad servirá para seducir a los electores y realizar luego una política que beneficie a los que detentan el poder. Pero lo que debería hacer un partido, afirma, es exponer claramente qué intereses representa y cuáles son sus objetivos políticos. Saint-Simon reclama aquí que exista un partido de clase, algo que está muy lejos de las intenciones de los liberales. Los líderes del partido liberal, acusa, han sido primero patriotas (es decir, jacobinos) y luego bonapartistas. Ahora rechazan esos dos regímenes y niegan su pasado político, pero estarán dispuestos a dar golpes de mano a la primera oportunidad. El grueso de los que apoyan al partido liberal quieren una política pacífica, pero los líderes no son sinceros en sus planteos. Por eso, “ha llegado el momento de que las dos clases que integran el partido llamado liberal se separen” (Saint-Simon, 1985 [1824]: 113). La ilusión de Saint-Simon era que la clase de los industriales adoptara sus ideas y se hiciera cargo de la conducción del país con un programa en su propio beneficio. Pero, cuanto más claramente hablaba, menos apoyo recogía entre los industriales a los que interpelaba. Paulatinamente el llamado a respetar los “intereses” de la clase que buscaba una política “pacífica” se fue recostando en otros sectores no ligados al poder, lejos de la amalgama de patrones y obreros que soñaba el creador de la doctrina.

La publicación del Catecismo de los industriales implicó, además, dos procesos paralelos y divergentes: la ruptura con Auguste Comte[28] y el surgimiento de un grupo de jóvenes discípulos que dieron continuidad histórica a las ideas del maestro y dieron origen, en su seno, al socialismo, incluida la palabra que lo nombra. Antes de analizar las derivas de este último grupo, que es donde se procesó de manera contradictoria la evolución hacia el socialismo, haremos una

evaluación de las ideas de Saint-Simon.

Una valoración de conjunto

Ya Georges Gurvitch (1970) señaló, en contra de varias interpretaciones, la profunda unidad de sentido de la obra de Saint-Simon. A pesar de la diversidad de temáticas, que pasan desde la organización de un comité a favor de Newton y la reflexión epistemológica sobre las ciencias hasta la política internacional y nacional y el proyecto de un régimen político y económico para Francia y el mundo, es notable cómo muchas de las ideas de sus últimas obras ya aparecen esbozadas o planteadas con excesiva brevedad desde sus primeros escritos.

No se puede acusar a Saint-Simon de proponer ensoñaciones futuras alejadas de la realidad. Propuso un desarrollo particular para la sociedad capitalista, que nacía prácticamente ante sus ojos, que no era el desarrollo que la burguesía estaba dispuesta a fomentar. Por eso, más que “socialista utópico” habría que decir que fue un “capitalista utópico”. Pero las propuestas que realiza no son un delirio ubicado en un futuro indeterminado: realiza un análisis y una caracterización rigurosa de la sociedad que está naciendo, observa el presente quizá con más perspicacia que todos los teóricos de su tiempo y las grietas sociales que ve son, en cierta manera, las grietas que todavía hoy impiden que la sociedad capitalista se convierta en un sistema armonioso. El mismo Saint-Simon se defiende de las acusaciones de proponer “utopías” (O.C., III: 2142-2143). Sin embargo, como se ha podido ver, los pensadores y políticos de su época no dejaron de estar atentos a sus ideas, leyeron sus periódicos y sostuvieron sus emprendimientos con suscripciones generosas. En suma, Saint-Simon logró cierto prestigio tras el fallido juicio que le inició el Estado y fue un referente escuchado y discutido en su tiempo, pero no fue considerado, salvo quizá por los liberales más extremos, como alguien que realizaba propuestas desatinadas o carentes de sentido. Llamativamente, donde más se observan propuestas fuera de época es en las medidas prácticas que pueden o deben tomarse para tender hacia un régimen industrialista. A pesar de su prédica por arribar a una época organizativa, superando la época crítica que fue el siglo XVIII, en Saint-Simon es más profunda la parte donde critica y describe la sociedad de su tiempo que cuando promueve medidas concretas y prácticas para iniciar el camino de las reformas.

Saint-Simon observa una sociedad basada en el individualismo, y su propuesta gira centralmente en la búsqueda de una "organización social" que, inexorablemente, deberá subsumir los intereses individuales a los intereses generales (Saint-Simon, 2004 [1825]). Ese punto es el más controversial para los liberales, es el que les hace pensar que "organizar la sociedad" implicará que un grupo deberá prevalecer sobre otro, y ellos prefieren un sistema abstracto que deje la preponderancia en el juego aparente de "los más votados" en el Parlamento. Obviamente eso implica pasar por alto no solamente la anulación de los derechos individuales de la gran masa del pueblo sino también el predominio de los capitalistas más fuertes por sobre los más débiles. Pero esas desigualdades evidentes debían ser borradas, veladas, detrás de métodos que fingían un acuerdo social.

Cuando Saint-Simon critica a los "burgueses", es decir a los legistas y metafísicos que se han adueñado del poder, está criticando ese Estado abstracto que el capitalismo ha creado y en el que los funcionarios políticos fingen ser los dueños de la situación, mientras en realidad son los mandatados de la clase económicamente dominante, la burguesía.[29]

El mundo precapitalista reclamaba la representación directa en el Estado: si los nobles o la Iglesia eran las bases del poder, entonces un noble o el papa católico eran la cabeza de los reinos. La pompa y la magnificencia de la monarquía tenían la intención explícita de mostrarle al pueblo la riqueza y el poder de aquellos que gobernaban: la clase más rica era la clase que se mostraba en el poder (Habermas, 1981: 46-51). Pero a partir de las revoluciones burguesas se tendió a la representación indirecta:[30] las bases del poder real estaban en la clase capitalista, pero el poder virtual, el poder elegido y que comandaba el gobierno efectivo de la maquinaria del Estado era un grupo especial que tenía con su clase una relación oblicua. Esta nueva "clase dirigente" se constituía como una clase intelectual con una relativa autonomía respecto de los poderes reales, autonomía tanto más reducida cuanto más importante o definitoria era la tarea a desarrollar. Por eso decía Marx, y se comprueba hasta el día de hoy, que los cargos "oratorios" se le podían adjudicar sin problema a la izquierda, mientras la economía quedaba (y queda) siempre en manos de la derecha.

La creación de esa clase política, sin funciones específicas en el aparato productivo, ociosa como dice Saint-Simon, podía establecer determinadas tensiones, más o menos visibles según el momento, con la clase económicamente dominante. Nacida a su amparo, rehén permanente de los que

pagan los impuestos y, por lo tanto, pueden hacer funcionar (o impedir que funcione) la maquinaria del Estado, la clase política siempre fue y sigue siendo, en términos generales, una gerenciadora de los negocios de la burguesía. Pero no se puede dejar de observar esa distancia, ese conflicto siempre latente entre ambos grupos, que se puede hacer más patente en los momentos más críticos de la historia de un país. Contra esta tendencia originaria del nuevo régimen se pronuncia Saint-Simon. Observa esa cesura y la impugna, sin ver que es la única manera como la burguesía puede ejercer el poder. En cierto modo, el pensamiento de Saint-Simon tiende al corporativismo, lo cual ya se dejaba entrever en el llamado a la constitución de un comité pro-Newton en las Cartas de un habitante de Ginebra: las clases sociales deben tener una representación directa en el Estado, y por su rol social deben ser los productores (patrones y obreros juntos, pero los primeros liderando “naturalmente” a los segundos) los que tengan en sus manos la dirección del nuevo régimen político y económico.

En este sentido, el supuesto “error” de Saint-Simon no es más que la visión propia de quien pretende que los gobiernos que encabecen la sociedad naciente representen directamente a la clase que tiene el poder real, para poder desarrollar una política económica en beneficio del conjunto de la población y no solamente en beneficio de los dueños de los medios de producción. Pero lo más llamativo es que a ese grupo intermedio de legistas y metafísicos los llame “burgueses”, en oposición a los “productores”. Innegablemente, el proyecto que ideó Saint-Simon con respecto al capitalismo era utópico, quizá tan utópico como el proyecto del liberalismo económico, al que Pierre Rosanvallon (2015: 38), con toda justicia, llama “liberalismo utópico”. En cierto modo, hay muchos puntos de contacto entre ambas doctrinas cuando conciben un mundo futuro de multitud de pequeños propietarios, sin fortunas rocambolescas y mayorías obreras, idea que circula en el liberalismo desde Rousseau hasta Proudhon. Pero los liberales apostarán a una lucha central en torno de la idea de libertad y a una absolutización del individuo con respecto al sistema. Si bien Saint-Simon también habla de libertad en sus primeros escritos, aunque siempre subordinada a la organización de la sociedad, paulatinamente se abstiene de usar ese término. Como veremos más adelante, sus discípulos desarrollaron un cuestionamiento profundo a la utilización política de esa noción.

Los liberales tuvieron debates con Saint-Simon y luego con sus discípulos, pero la hora de la persecución llegaría más tarde, después de la revolución de 1830, momento a partir del cual el sansimonismo fue considerado una herejía. Friedrich Hayek, uno de los exponentes más importantes de las ideas

neoliberales en la segunda mitad del siglo XX, numen del gobierno de Margaret Thatcher, plantea que la filosofía "autoritaria" de Saint-Simon es algo así como el origen del mal, el primero que concibió la planificación económica, el sometimiento del individuo por parte del Estado, basándose en una filosofía de las ciencias que abandonaba el individualismo metodológico y creía poder describir "categorías generales".[31]

[Saint-Simon] es el punto de arranque tanto del positivismo moderno como del socialismo moderno, los cuales se inician así como movimientos claramente reaccionarios y autoritarios. (Hayek, 2003: 195)

Saint-Simon fue discutido por sus contemporáneos. Los discípulos, pocos años después, fueron perseguidos judicialmente. El pensamiento neoliberal del siglo XX con Hayek ya lo consideró el origen de todos los males que asolan a las sociedades "libres", el heresiarca múltiple que envenenó tanto la política como la economía, las ciencias, las artes y la religión. ¿Tanto poder tiene un individuo, digamos, equivocado? ¿No habrá grietas insolubles en el régimen capitalista que han tenido que ser lenta y dificultosamente señaladas por diferentes generaciones de pensadores y de revolucionarios, grietas que la sociedad prohijada por los liberales no sólo no soluciona sino que se esfuerza día a día por profundizar?[32]

A todas luces, Saint-Simon no es todavía socialista, acepta la propiedad privada y rechaza la comunidad de bienes, pero ha empezado a poner en circulación una serie de ideas y conceptos que se irán transformando paulatinamente en una dirección diferente a las ideas liberales. Lo que ya señalamos sobre la opción entre producción y propiedad marca un camino de pensamiento que tendrá una clara herencia en el socialismo marxista. Los liberales podían no alarmarse demasiado con esa dicotomía en cuanto la producción, en Saint-Simon, todavía podía entenderse como la política que beneficiaba a los dueños de las casas comerciales, para usar su mismo lenguaje. Si es así, dirían los liberales, las contradicciones entre producción y propiedad se solucionarán en el seno del Estado y a través de mecanismos abstractos donde nadie coarta a nadie. Pero si pensamos que hoy en día la producción de alimentos y medicamentos está limitada por la propiedad de patentes, que la reproducción de bienes culturales está condicionada a los derechos de autoría, que la industria en los países

atrasados está restringida por las presiones de las empresas multinacionales y las políticas de protección de los países centrales, entonces se puede ver claramente que no se puede optar por la producción por sobre la propiedad sin cuestionar consecuentemente el régimen político imperante. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción fue señalada por Marx y Engels como la contradicción más abarcativa y más general que caracterizaba la tendencia del capitalismo al colapso, es la contradicción entre el contenido real de las necesidades de los seres humanos y la forma que adopta la producción en el régimen de la burguesía. El socialismo ha privilegiado siempre las necesidades por sobre las leyes que la regulan. El origen de esta elección se puede rastrear en Saint-Simon.

Otro elemento fundamental en el mismo sentido es el internacionalismo. Se observa en la evolución de Saint-Simon algo que señaló Eric Hobsbawm (1998): los años que van entre la Revolución Francesa y la revolución de 1848 marcan la transformación del internacionalismo burgués en internacionalismo proletario. El primero se observó en general en la pretensión muy francesa de que se iniciaba un período global (universal) de advenimiento del capitalismo y en particular en las campañas de Napoleón, que no sólo llevó el Código Civil a Europa sino que generó, en oposición a él, gérmenes de liberalismo en cada país. Y más adelante en la constitución de asociaciones conspirativas: la Joven Italia, la Joven Alemania, la Joven Irlanda, agrupadas todas en la Joven Europa. Pero ese “internacionalismo burgués” se fue desvaneciendo ya desde la Restauración, si es que alguna vez pudo tener solidez práctica, chocando con el nacionalismo propio de cada burguesía, que buscaba ser la única beneficiaria de las ventajas comparativas de su país, distribuir la plusvalía apropiada en su territorio y contar con un Estado propio para recibir los subsidios de los que se creía merecedora. Desde su nacimiento, el liberalismo quiso contar con la ayuda del Estado para mantener el orden del pueblo oprimido, para controlar el destino de sus impuestos y para beneficiarse con ellos. El “internacionalismo proletario” nace con Saint-Simon y con el linaje de pensamiento que él inaugura. Como ya citamos, en Del sistema industrial declara querer mejorar la suerte de la clase que trabaja con sus brazos “no solamente en Francia, sino en Inglaterra, en Bélgica, en Portugal, en España, en Italia, en el resto de Europa y en el mundo entero”. Justamente porque, como dijimos, no comprende el nuevo rol del Estado es que Saint-Simon piensa los problemas sociales más allá de sus fronteras y dirige su mirada a la humanidad en general. Sus ideas se van a expandir tras su muerte, bajo la forma de una religión, por toda Francia, Bélgica, Alemania e Italia. La misma forma organizativa religiosa, que analizaremos en

otro capítulo, heredada del cristianismo, le permitió a esta ideología hacerse transnacional, a diferencia de otros reformadores sociales de carácter francamente revolucionario, como Auguste Blanqui, cuyo horizonte político no superaba las fronteras de Francia.

Otro de los puntos fuertes del análisis de Saint-Simon es el reconocimiento de la existencia de clases sociales, es decir, conjuntos de personas vinculadas por su rol en la producción. Su impugnación de la nobleza radica en que, justamente, no está ya vinculada a ningún tipo de producción. La visualización de las clases trajo consigo el descubrimiento de las luchas entre esas clases, no sólo en el presente sino, sobre todo, en la historia. Cuando Marx afirma que no fue él quien descubrió la lucha de clases sino otros "historiadores burgueses" (carta de Marx a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852, en Marx y Engels, 1987: 55), se está refiriendo a Augustin Thierry, secretario de Saint-Simon y que tomó de su maestro esta noción, y también a François Guizot, cuya teoría de las clases sociales es comparable a la de Saint-Simon (Rosanvallon, 2015: 41, 79-83), aunque aparece más claramente en sus escritos en la década de 1830. Ya hemos tenido ocasión de observar algunos puntos de contacto entre ambos pensadores. Sin lugar a dudas, es en Saint-Simon en quien aparecen las clases y, aun sin denominarla de esa manera, la lucha entre las clases. Es llamativo que los liberales franceses, después de un suceso tan clarificador como la revolución que se inicia en 1789, no hayan sacado de esa experiencia la conclusión de la existencia de clases sociales. Aunque la Revolución puso a luchar a tres clases entre sí (y el rey parecía al principio por encima de todas ellas), los liberales no sacaron esa conclusión porque sintieron que nobles y clero eran estamentos en extinción y el tercer estado era "todo el pueblo". A partir de su victoria habría igualdad y habrían desaparecido las clases. Saint-Simon comprendió que la Revolución había suprimido unas grietas pero que habían aparecido otras, que juzgó transitorias. Pero su análisis arrojó nueva luz para comprender un fenómeno que se transformó en central tanto en las ciencias sociales como en la política.

Es notable el historicismo de Saint-Simon (Ansart, 1972b: 32), otro elemento que lo vincula con el socialismo. Si la política es una ciencia de observación (positiva), los elementos a observar no se encuentran solamente en el presente sino, sobre todo, en el pasado. Para demostrar de qué manera evolucionaron las clases sociales, en especial el sector industrial, las instituciones o la moral, recurre a relatos de la historia de Francia, de Europa y de Occidente donde sorprende la erudición pero más aún el hecho de que en cada circunstancia tiene

una caracterización especial sobre su significación histórica. Esta significación no remite a la contemporaneidad del suceso sino a su encadenamiento con sucesos previos o posteriores; en ese sentido, es un evolucionista pero con un claro sesgo dialéctico. En L'Organisateur describe la constitución simultánea, en el siglo X, del poder feudal y del poder religioso, las "dos espadas", como se los denominaba a comienzos del siglo XIX:

Este sistema social había nacido durante el transcurso del sistema precedente e incluso en la época en que éste acababa de alcanzar su desarrollo integral. De manera similar, cuando el sistema feudal y teológico se constituyó en la Edad Media, el germen de su destrucción comenzaba a nacer, los elementos del sistema que debe reemplazarlo hoy en día acababan de ser creados. (O.C., III: 2151)

El germen de la destrucción del régimen feudal, la industria y los industriales, hace su aparición histórica con la liberación de las comunas, contemporáneamente a la constitución y organización definitiva del poder feudal y el poder religioso, en el siglo XI. Si todo sistema social cobija en su interior las fuerzas que habrán de destruirlo, ¿cómo no pensar que el "siglo XIX" industrialista también ha dado a luz a su sepulturero?

Los diferentes períodos sociales no son compartimientos estancos ni reorganizaciones generales sin vinculación con los períodos previos, como hoy en día postulan a partir de Michel Foucault muchas teorías posmodernas. Cada régimen social, plantea Saint-Simon, crea en sus entrañas los elementos que colaborarán en su decadencia y lo reemplazarán llegado el momento de su madurez. La Iglesia Católica y el señorío feudal habían nacido en el seno del mundo antiguo, y a su vez la clase industrial, que reemplaza a la sociedad medieval, nació en el interior de ésta. La conexión con Marx, cuando afirma que el proletariado es el producto más genuino del capitalismo y es la clase que está llamada a terminar con el poder de la burguesía, es directa. Sin haber conocido la obra de Hegel,[33] el planteo dialéctico aquí es evidente, y es el método que aplicó en sus extensos estudios sobre historia. Saint-Simon remite constantemente a ejemplos o relatos históricos para demostrar algunas afirmaciones con las que busca persuadir a su auditorio, pero no escribió ningún tratado específicamente

histórico sobre un período determinado.[34] La utilización de la historia fue en él más bien un método de demostración con fines políticos, lo cual no desvaloriza en absoluto sus investigaciones, que merecerían un análisis contrastivo más desarrollado. No hay que olvidar que su secretario Augustin Thierry se convirtió más tarde en uno de los más importantes historiadores de Francia y recogió como vimos elementos centrales del pensamiento sansimoniano, aunque rechazó ser identificado con su doctrina. En el capítulo 6 veremos cómo los discípulos se refirieron al "método histórico".

El análisis que falta en Saint-Simon es el económico. A pesar de haber conocido y tratado a Jean-Baptiste Say y de haber tomado la economía política como base, muy general, de su pensamiento político desde 1817, no profundizó en un aspecto que, particularmente desde Marx, se convirtió en el basamento principal de cualquier teoría socialista. Lo que Saint-Simon retuvo de la economía política fue fundamentalmente lo relativo a las conclusiones sobre la organización social (Ansart, 1972b: 31 y 44). Sus consideraciones económicas no indagaron en la forma concreta de producción y circulación de las mercancías ni en las características del trabajo asalariado, sino que más bien analizaron la realidad económica a partir de un concepto que subyacía o que estaba implícito en el intercambio: el individualismo. Impugnó el individualismo como base y a la vez límite de toda estructuración social y con ello encontró también un punto nodal del naciente capitalismo, el elemento que daba origen tanto a la economía como a la política, el punto de contacto entre esas dos esferas que muchos ideólogos de ayer y de hoy se esfuerzan en separar o no logran unir. El individualismo en la sociedad capitalista está basado en una doble coerción: el sujeto tiene detrás la miseria, de la que debe huir, y delante un objetivo invariablemente inalcanzado, porque siempre hay algo más que conseguir, un nuevo nivel donde competir con los que lo rodean. El sujeto de esta sociedad está siempre insatisfecho, siempre con hambre (de comida, de objetos, de ganancias) y ese acicate es el único estímulo que reconoce para seguir compitiendo con el resto de sus congéneres. El individualismo y la competencia es el núcleo esencial que vincula necesariamente la economía con la política y con la moral. La moral social que Saint-Simon pretendió enarbolar en su teoría consistía en buscar el desarrollo del sujeto quitándole todo tipo de vínculo a su moral con las necesidades económicas, haciendo que desarrolle su talento no en beneficio propio sino en beneficio de la comunidad.

Con todo, su descuido de la dimensión económica de la realidad de su tiempo también obedece al todavía precario desarrollo en Francia (y en Europa) del

proletariado y, consecuentemente, del enfrentamiento entre obreros y patrones. Con el capitalismo maduro, Marx se tuvo que preocupar por analizar cómo la explotación era inherente y connatural a la relación entre capital y trabajo. Pero el reclamo central de Saint-Simon era terminar con las clases ociosas y desarrollar políticas que beneficiaran a los industriales en general, a partir de lo cual se podría abrir un período de “alianza” entre trabajadores y patrones. El factor económico va a ser un poco más desarrollado por los discípulos y, entre ellos, Constantin Pecqueur, estudioso de las crisis industriales y citado varias veces por Marx. De todas formas, el eje de las indagaciones sansimonianas estuvo dirigido a los aspectos políticos, ideológicos y culturales de la nueva sociedad. La insistencia de Marx consistió, justamente, en destacar la preponderancia de la economía con respecto al resto de las esferas sociales, pero en Saint-Simon podemos encontrar una interpretación donde el conjunto de la sociedad es una red de interdependencias complejas entre la producción, la ciencia, la moral y el arte (Walch, 1970: 8). Podríamos concluir que la primacía de la economía de Marx es válida, siempre y cuando recordemos la múltiple determinación mutua de las distintas categorías y niveles sociales. Estudiar a Saint-Simon nos puede servir como sano contrapeso para evitar la unilateralidad de un marxismo vulgar.

Ciencia social positiva y observacional, la política basada en la economía política, clases sociales diferenciadas por su rol en la producción, crítica a la sociedad individualista y a la burguesía, descripción del Estado abstracto del capitalismo y predicción acerca de su desaparición progresiva, preocupación central por la suerte de la clase obrera, dialéctica aplicada a la historia, prevalencia de las fuerzas productivas por sobre las relaciones de producción, internacionalismo: todos estos elementos en la obra de Saint-Simon llevan a pensar en el socialismo de Marx. ¿Cómo una doctrina que preconizaba un capitalismo más justo a través de reformas pacíficas se pudo transformar hasta llegar a confluir con el pensamiento comunista? Ya hemos visto que, a pesar de mantener una coherencia importante desde las Cartas de un habitante de Ginebra hasta el Nuevo cristianismo, el pensamiento de Saint-Simon experimentó diversas adiciones y no pocos desarrollos. Veremos a continuación la obra de sus discípulos y las particulares derivas de su ideario.

1. En general, citaremos a Saint-Simon por sus Oeuvres complètes (París, PUF, 2012, 4 vols.), edición crítica publicada por Juliette Grange, Pierre Musso,

Philippe Régnier y Frank Yonnet (de aquí en más, O.C.). La mayor parte de las obras de este pensador no están traducidas y, de hecho, la edición de sus obras completas está más disponible para su consulta que las otras ediciones en su idioma original. En la medida de lo posible, citaremos las ediciones en castellano.

2. Así se titula la octava carta de Cartas de dos filántropos (O.C., I: 144 ss.). Este texto, escrito en 1804 junto con Jacques Rigomer Bazin, activista de los demócratas republicanos que sufrió persecución y cárcel tanto bajo Robespierre como bajo Napoleón, era una nueva versión de sus ideas expuestas en las Cartas de un habitante de Ginebra. El texto fue incautado por la policía bonapartista y reapareció en las obras de Saint-Simon, publicadas por sus discípulos, como un apéndice de las Cartas de un habitante de Ginebra. Véase por ejemplo la edición argentina que realizó Alfredo Cepeda (1950: 128), donde figura el subtítulo "Ensayo de organización social" como si fuera un anexo de las Cartas…

3. También estos temas se incluyen en germen en las Cartas de un habitante de Ginebra. Apenas esbozada allí la preocupación metodológica y científica, las obras de los siguientes diez años se dedican específicamente a un análisis y una clasificación de las ciencias. Este desvío hacia la ciencia en general pudo obedecer también a los peligros que implicaba, bajo Napoleón, hacer planteamientos directamente políticos. De hecho, la persecución policial rozó a Saint-Simon: el texto que escribió junto a Bazin fue incautado y este último encarcelado.

4. Rescatamos la siguiente definición de una revista publicada por sus discípulos: "Cuando decimos que una idea es positiva, queremos decir que está apoyada en una serie completa de observaciones, que descansa o que está planteada a partir de hechos; y el método que llamamos positivo es aquel en virtud del cual procedemos a la observación de los hechos" (Pierre-Isidore Rouen, "De la classe ouvrière", Le Producteur, año III, p. 305; subrayados en el original).

5. Es llamativo que, desde finales del siglo XX y todavía en el siglo XXI, algunas corrientes de las ciencias sociales hacen una caza de brujas con el "positivismo" (incluyendo en esa corriente al hegelianismo y al marxismo), reivindicando que la ciencia sea conjetural (Lacan) o planteando la necesidad de establecer un puente entre política y teología (Schmitt). La destrucción de la ciencia propia del capitalismo senil pareciera tener que liquidar la positivización

del conocimiento humano.

6. Para una descripción más detallada del período de reflexión sobre las ciencias en Saint-Simon, véanse las exhaustivas exposiciones de Georges Gurvitch (1970: 41-51), Pierre Ansart (1972a: 36-48; 1972b: 38-44 y 121-128) y Pierre Musso (1999: 21-46).

7. Se ha señalado varias veces el carácter premonitorio de la propuesta de Saint-Simon, casi dos siglos antes de la Unión Europea. Veremos en otros capítulos que fue retomada por Moses Hess, compañero de luchas de Engels y de Marx.

8. Saint-Simon cita en otras obras a Kant, pero en este opúsculo no menciona La paz perpetua del filósofo alemán (Kant, 1995 [1795]: 215-247), donde no se expresa la idea de la unidad de Europa pero sí la de una paz garantizada por un pacto escrito.

9. En el capítulo 6 comentaremos un artículo firmado por Augustin Thierry sobre la nación, aparecido en el primer número de esta revista.

10. La perspectiva de Saint-Simon es europea e incluso mundial, pero por momentos sus propuestas políticas se limitan a Francia. Téngase siempre presente esa calculada ambigüedad.

11. Jean-François Suter (1970) destaca la influencia a largo plazo de las ideas liberales en Saint-Simon, pero no llega a describir los elementos a través de los cuales se aparta de esa ideología.

12. Como bien señalan los editores de las recientes Obras completas (O.C., III: 1814), el masculino del título no debe entenderse como “El político” o “Lo político”, sino como un adjetivo con el sustantivo implícito: “El [periódico] político”, similar a otros títulos de periódicos de la época, como Le Conservateur, Le Constitutionnel y muchos más.

13. Condorcet (1795: 342), al que Saint-Simon continuó en muchos aspectos, en su Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano habla de la miseria de “la clase más numerosa y más activa de nuestras sociedades”.

14. Recordemos que una de las obras más importantes de Auguste Comte se titula Sistema de política positiva. Si el término no es novedoso en Saint-Simon, es verdad que toma un lugar central desde que Comte es su secretario.

15. Comte fue secretario de Saint-Simon desde 1817, es decir desde sus diecinueve años, hasta 1824, y su colaboración cotidiana le proveyó de un sinnúmero de conceptos y nociones que fueron recuperadas por el discípulo en la elaboración de su teoría sociológica. La búsqueda de una ciencia "positiva", que ya hemos registrado en las obras tempranas, es claramente heredada en la sociología comteana. Henri Gouhier ha querido demostrar en un exhaustivo trabajo de 1941 que fue Comte el autor de diversas ideas atribuidas a Saint-Simon y elaboradas en la época de trabajo conjunto, pero la mayor experiencia científica, la diferencia de edad y el registro previo de la mayor parte de las ideas del maestro permiten descartar esa hipótesis. Retomaremos algunas cuestiones que hacen al vínculo entre Comte y Saint-Simon en los capítulos 3 y 6.

16. Como bien señalan los editores de las Oeuvres complètes (III: 2678, n. 186), no se trata en rigor de una parábola, o fábula moral, sino de una suposición hipotética. La denominación "parábola" fue impuesta por Olinde Rodrigues en una de las primeras reediciones del texto, no sin intenciones de asignarle un aire bíblico, y así fue repetida hasta tiempos actuales. Pueden leerse traducciones al castellano en Dominique Desanti (1973: 110) o en Ghita Ionescu (2005: 187).

17. Lo dice explícitamente en el segundo número de L'Organisateur: sus opiniones "no tienden de ninguna manera a movilizar al pueblo" (O.C., III: 2128).

18. Pierre Ansart (1972b: 114) habla de las "profundas ambigüedades" que recorren el pensamiento de Saint-Simon, y que se expresan en las divergentes continuaciones de su doctrina. Pero esas ambigüedades remiten en rigor a un conjunto de ideas complejo que paulatinamente se despejará, derivando en diferentes posibilidades que ya estaban in nuce anticipando herencias contradictorias.

19. En una de sus últimas obras (Du système industriel) afirma: "Mi proyecto es cimentar una alianza sólida entre los Borbones y los industriales" (O.C., III: 2415).

20. En las Cartas de un habitante de Ginebra, el comité de homenaje a Newton que asesoraría al poder también estaba conformado por cantidades fijas de las diversas ramas de la ciencia o del arte.

21. La obsesión por los canales es una parte central del pensamiento

sansimoniano (Musso, 1999).

22. Afirmaba Saint-Simon en 1818: “No pretendemos decir que el partido de los doctrinarios actualmente existente no produzca buenas ideas, a veces. Vemos incluso a este partido como muy útil, en el sentido de que tiende a desembarazarnos completamente de la teología. Pero no podemos dejar de observar que su método consiste en hacer una nueva teología menos absurda que la antigua y menos despótica. Finalmente, Royer-Collard, Camille Jourdan, Guizot y otros pueden ser considerados como intermediarios entre los teólogos y la gente de buen sentido” (O.C., III: 1903). Guizot, por su parte concibió la historia de Francia como el producto de la lucha de dos clases antagónicas (galos y francos, o tercer estado y nobleza), idea a la que Saint-Simon acusó de ser una mera vulgarización de una idea propia (p. 2434). Pocos años después de la muerte de Saint-Simon, sus discípulos elogiaron muchas ideas de Guizot, considerándolas coincidentes con las de su maestro. Véase Doctrine de Saint-Simon (1831).

23. Quizá pueda establecerse un vínculo entre la aparición de los sectores populares en la obra de Saint-Simon y una ola de levantamientos de masas en Europa: los comienzos de la independencia griega, el trienio liberal en España y las conspiraciones de los carbonarios en la misma Francia.

24. Dos géneros “ficcionales” se repiten constantemente en las obras de Saint-Simon, como recursos para desarrollar sus ideas: la carta y el diálogo. En las cartas interpela directamente a diversos actores sociales: el rey, los industriales, los agricultores o “los habitantes de Ginebra”. Con los diálogos (como lo son el Catecismo de los industriales y el Nuevo cristianismo) busca generar un efecto didáctico que tampoco está ausente en las “cartas” (Díaz, 2004). El estilo de Saint-Simon es claro y comprensible, y en su época se señaló su falta de “belleza literaria”, pues se encontraba lejos de una retórica ambiciosa en uso que ya anunciaba el romanticismo. Con todo, un liberal como Benjamin Constant (en sus obras políticas) estaba estilísticamente más cerca de Saint-Simon que un ultra como Chateaubriand.

25. Marx afirma en El capital (III: 524): “No debe olvidarse que hasta su última obra, Nuevo cristianismo, Saint-Simon no se presenta directamente como portavoz de la clase obrera”. Es verdad que en ese volumen la preocupación por “la clase más numerosa y más pobre” es central, pero creemos haber demostrado que ya en los años previos el proletariado ocupaba un lugar importante en sus

reflexiones.

26. Ese fue el título de la edición original, cuatro cuadernos publicados entre 1823 y 1824. Desde su primera reedición en 1832, realizada por Olinde Rodrigues, la obra fue llamada Catecismo político de los industriales (O.C., IV: 2871).

27. Se ha planteado a menudo el rol de los abogados en la transformación revolucionaria de Francia (Rosanvallon, 1998: 204). En la Argentina, el papel de los abogados en la Revolución de 1810 fue señalado por Milcíades Peña (1972).

28. Tras varios años de actuar como su secretario, Comte rompió con el maestro en 1823, posiblemente con resquemores que tenían larga data. Comte había escrito el tercer cuaderno del Catecismo de los industriales y Saint-Simon lo publicó con su propio nombre, aunque aclarando que lo había escrito Comte y que no coincidía con las apreciaciones filosóficas y científicas del autor, ya que existiría una valorización excesiva del aristotelismo, mientras Saint-Simon reivindicaba por igual aristotelismo y platonismo. No fue del agrado de Comte una desautorización pública de tal naturaleza y rompió relaciones con Saint-Simon. Pero no con el sansimonismo, ya que siguió publicando en las revistas del grupo algunos artículos y no fue hasta 1832 cuando expuso su rechazo a las ideas del maestro.

29. Es lo que señalará más adelante Marx (1982: 487) en La cuestión judía: mientras idealmente la política predomina sobre el dinero, en la práctica se convierte en su vasalla.

30. Aunque lejos de un enfoque marxista como el que aquí se expone, es muy interesante el análisis de las transformaciones de la noción de representación en el siglo XIX que realiza Pierre Rosanvallon (1998).

31. Para Hayek, toda categoría general (burguesía, monarquía, capitalismo, países subdesarrollados, etc.) es una abstracción falsa. Lo que existe son burgueses individuales, tal o cual rey, tendencias económicas, países individuales, etc. La “contrarrevolución de la ciencia” fue el producto de la “razón” francesa, la planificación de los ingenieros y la utopía autoritaria de Saint-Simon, que por ejemplo hablaba de “clases sociales”.

32. Véase otra interpretación del supuesto “pensamiento autoritario” de Saint-Simon en Iggers (1970).

33. En los últimos años de su vida, al parecer Saint-Simon tenía un retrato de Hegel en su cuarto de trabajo, pues un discípulo había ido a estudiar filosofía a Alemania y le comunicó las fuertes conexiones que había entre uno y otro.

34. Es importante destacar su conocida distinción entre períodos “críticos” y períodos “orgánicos” en la historia, que aparece en forma dispersa en Saint-Simon y luego es sistematizada por sus discípulos. Los períodos críticos son los momentos de decadencia, cuando se hace evidente la disparidad de objetivos de los grupos sociales, y los períodos orgánicos (es interesante la palabra que utiliza, que acaba de adquirir el matiz de “consustancial” y surge de la fisiología) son aquellos cuando la sociedad en su conjunto sabe hacia donde se dirige y las diferentes fuerzas sociales coadyuvan en la producción de lo que el conjunto necesita. De esta manera, el devenir histórico no es un continuo indiferenciado ni rectilíneo, sino que sufre una evolución compleja, contradictoria, con alternancia de momentos de ruptura y de alianza de clases.

3. La religión sansimoniana

No es sino en los dos últimos años de su vida cuando Saint-Simon consigue reunir a su alrededor a un grupo de discípulos entusiastas, que lograrán que su pensamiento no quede perdido en la maraña de obras poco leídas del período. En cierta manera, ese partido de clase, de la clase industrial, que quería formar y no llegó a reunir, vino a transformarse en un partido de ideas, en diálogo con la clase intelectual del momento.

El principal discípulo de Saint-Simon en un primer momento fue Olinde Rodrigues, al que pronto se sumaron Saint-Amand Bazard, Philippe Buchez, Léon Halévy, Henri Fournel, Gustave d'Eichthal, Prosper Enfantin, Émile Pereire, Charles Duveyrier, Constantin Pecqueur, Hippolyte Carnot y Paul-Mathieu Laurent, entre otros. Lo que más sorprende de este grupo es su juventud: todos tienen entre 20 y 33 años cuando muere Saint-Simon, es decir que discípulos y maestro están separados por alrededor de cuarenta años (Saint-Simon muere a los 65). Ninguno de ellos vivió la Revolución Francesa, aunque algunos de sus padres sufrieron sus consecuencias o fueron sus protagonistas. En particular, Hippolyte Carnot era hijo de Lazare Carnot, el célebre estratega militar de los años de la Convención y del Comité de Salvación Pública.[1]

Varios de ellos pertenecían a familias de banqueros, como Rodrigues, Péreire, d'Eichthal, o tenían altos cargos en la banca como Enfantin. Buchez era médico, Pecqueur ya se dedicaba a la economía y Laurent era abogado, pero compensaba su pertenencia al rechazado grupo de los “legistas” con un pasado militante en el bonapartismo y el jacobinismo. Un grupo significativo provenía de la Escuela Politécnica, como Enfantin y Fournel, seducidos seguramente por el aspecto tecnocrático de las ideas de Saint-Simon. También Auguste Comte había sido alumno de la Polytechnique. Fournel, por ejemplo, combinando su competencia como ingeniero y su reciente adhesión al sansimonismo, ideó en 1829 una comunicación directa entre París y Bruselas a través de ferrocarriles y canales.[2]

Políticamente, se destacan Bazard y Buchez, quienes luego de ser bonapartistas dirigieron la Carbonería en Francia: ambos eran miembros de la Alta Venta o comité de dirección de ese grupo conspirativo, y Bazard específicamente tuvo a su cargo un fracasado levantamiento en el cuartel de Belfort en 1822. Munidos

de una difusa ideología republicana y liberal con un fuerte componente antiborbónico, contaban para sus asonadas con el extendido sentimiento a favor de Napoleón que todavía existía en el ejército. Los levantamientos fracasaron, lo que produjo una fuerte decepción en los dos dirigentes que pronto tomaron contacto con Saint-Simon y adoptaron sus ideas. En contraposición a la acción conspirativa, se volcaban ahora a los postulados pacifistas y reformistas (Thureau-Dangin, 1876: 191-201). Llegaron acompañados por otros compañeros de militancia, como Pierre Isidore Rouen. Otro integrante que provenía de la izquierda política era Laurent, más conocido como Laurent de l'Ardèche. En cuanto a Hippolyte Carnot, a pesar de los antecedentes políticos de su padre, se dedicó durante algunos años a probar en diversas disidencias religiosas, hasta que en 1828 se convirtió al sansimonismo.

En definitiva, observamos a un grupo de "industriales" jóvenes, ingenieros, banqueros, intelectuales diversos, en busca de una teoría que le imprima un rumbo definido a la sociedad. Se trata de la juventud de esa burguesía (en el sentido tradicional del término, no en el de Saint-Simon) que mira con sospechas el rumbo que está tomando el capitalismo de sus padres o de los adultos, los únicos que pueden participar del juego político.

Gracias al sostén económico que brindó Olinde Rodrigues, el grupo tomó diversas iniciativas en los años siguientes y se convirtió en un centro de debate y de reelaboración de las ideas del maestro. La evolución no será directa, no habrá simplemente un desarrollo de lo heredado. Se observarán derivaciones que incuestionablemente resultaron un progreso, muchas veces implícito en las obras de Saint-Simon, pero también resultados que distorsionaron algunos de sus postulados básicos. Tampoco puede identificarse, como suele pasar en la vida política, un grupo que buscaba procesar los cambios en un sentido más radical y otro que trataba en forma conservadora de mantenerse en un dogma primitivo. El proceso fue complejo y pueden distinguirse luces y sombras en todos los grupos y los integrantes que interactuaron para gestionar la herencia intelectual de Saint-Simon (Ansart, 2004).

El periódico, primer organizador colectivo

El desafío a continuar la obra del maestro ya se halla inscripto en el discurso fúnebre ante la tumba de Saint-Simon, pronunciado por su amigo el médico Étienne Bailly (1825). Allí incita a sus seguidores a reconocer "una deuda que hemos contraído con quien acaba de dejarnos", pues "dignos sucesores de un hombre al que ustedes deben alegrías tan potentes, el más bello testimonio de reconocimiento que pueden ofrecerle será la continuación de sus trabajos para el desarrollo de la inteligencia humana". La invitación será aceptada.

El primer emprendimiento conjunto es el periódico Le Producteur, que aparece pocos meses después de la muerte de Saint-Simon y se continúa algo más de un año.[3] No se presenta desde el primer momento como una revista sansimoniana, sino más bien como una publicación de intereses generales, centrada en la economía y en el debate de ideas. Sin embargo, el ambiente intelectual podía intuir que la publicación surgía para exponer las ideas del pensador recientemente fallecido (Rude, 1970: 257). El subtítulo es Diario filosófico de la industria, las ciencias y las bellas artes, remitiendo a los tres sectores de los productores, según la ideología del maestro.

Algunos detalles de su organización son interesantes para observar los avatares de la conformación de un grupo ideológico y político. En un primer momento decidieron realizar una publicación semanal, abierta a diversos temas, sin una definición ideológica específica más allá de la insistencia en el industrialismo, y para ello recurrieron al apoyo de los banqueros que habían sostenido a Saint-Simon en algunos de sus emprendimientos, para poder pagar honorarios a los redactores, además de los gastos de imprenta. En los primeros números se pueden leer entonces variados artículos de micro y macroeconomía, incluso sobre países de Europa, América y África,[4] y también textos de biología, química, medicina, ingeniería, transportes, artes y espectáculos. Intelectuales no adscriptos al sansimonismo tienen una frecuente presencia en las páginas de Le Producteur: el economista Adolphe Blanqui, hermano del futuro revolucionario; Auguste Comte, quien a pesar de haber roto relaciones con Saint-Simon se mantiene dentro del ámbito del grupo; Jean-Baptiste Say, que continúa su

vínculo con los discípulos más allá de la muerte del conde; Charles Comte y Charles Dunoyer, que habían dirigido el periódico Le Censeur.[5] También Bazard y Enfantin publicaban artículos de economía o de literatura, sin hacer alusión específica a Saint-Simon y sin embanderar la publicación en su conjunto.

Pero a los pocos meses el grupo editor sintió la necesidad de empezar a exponer en detalle la doctrina de Saint-Simon, dejaron en un segundo plano los artículos generales y finalmente se hicieron cargo en forma exclusiva de la publicación, que pasó a ser mensual y órgano de exposición del ideario del maestro. Dos de los principales redactores de los primeros meses, Antoine Cerclet y Joseph Allier, que no habían adherido completamente a la doctrina sansimoniana, se alejaron. Ambos eran antiguos compañeros de la Carbonería de Philippe Buchez. Al poco tiempo Le Producteur perdió los apoyos financieros y la publicación se cerró. El sansimonismo había dejado de ser una propuesta "original" y pasado a ser excéntrica o peligrosa; si alguna consideración tenía por el maestro, ahora la burguesía le soltaba la mano a los discípulos.

Es a partir de mayo de 1826 cuando la revista explicita su ideario sansimoniano y la presencia de los discípulos de Saint-Simon se torna casi exclusiva. Olinde Rodrigues publica una extensa biografía intelectual de Henri de Saint-Simon donde afirma que este sigue el camino de Kant, Condorcet, Adam Smith, Helvétius y Bentham.[6] Enfantin y Laurent comienzan a publicar artículos sobre economía política, analizando aspectos puntuales a ser considerados a la luz de las ideas de Saint-Simon (el crédito, la organización fabril, etc.) o haciendo una revisión de la historia de las ideas económicas desde Turgot hasta Adam Smith.

Es importante destacar un texto, "Sobre la clase obrera", que retoma la preocupación de Saint-Simon por "la clase más numerosa y más pobre". El artículo fue escrito por Pierre Isidore Rouen, y no es casual que el autor pertenezca al grupo que se acercó al sansimonismo desde la Carbonería.[7] Rouen afirma que la clase obrera no solamente abarca a la mayoría de la población sino que además es "el agente directo y necesario de todos nuestros medios físicos de existencia", con lo cual da un paso más en dirección a considerarla no solamente pobre sino además productiva.[8] Se enfrenta a la visión que tiene la economía clásica sobre la clase obrera, tanto en Smith como en Malthus o en Ricardo. Smith, por ejemplo, anticipa que la división del trabajo vuelve al obrero cada vez más limitado y estúpido, con lo cual recomienda al Estado hacerse cargo de la educación de los trabajadores. Si así fuera, dice Rouen, habría que combatir los progresos de la industria, porque estaría creando un monstruo que provocaría

catástrofes en el futuro: ganancias siderales de los patrones y embrutecimiento progresivo de los obreros. Como buen sansimoniano, aboga por integrar a los trabajadores a las ganancias del capital "y admitirlos en los beneficios de las empresas en las que participan, en la proporción exacta del aporte individual de trabajo de cada obrero". Eso además consolidaría la unidad política entre patrones y trabajadores y le daría a los primeros un gran poder social, como líderes de una especie de gran frente industrial apoyado por las mayorías. En su opinión, el obrero inglés es un buen trabajador, pero alienado en su tarea. En cambio, el obrero francés es más abierto intelectualmente.[9] Retoma así las apreciaciones de Saint-Simon, quien culpaba a los patrones por los enfrentamientos de clase en Inglaterra y reclamaba a los "jefes de los trabajadores industriales" de Francia que buscaran una alianza con el proletariado. Pero esa alianza parece demorarse.

En definitiva, para el sansimonismo el proletariado colaborará con la paz social cuando los "productores", en especial los patrones, asuman que deben dirigir los destinos de la nación en beneficio exclusivo de la industria y, a través de ella, de la clase más pobre. Así se podrá superar definitivamente el período crítico de la sociedad y arribar a un período orgánico. Si este último se caracteriza por la coherencia entre la industria, la política, las artes, la ciencia y la religión, porque todas ellas tienen el mismo objetivo social, el sansimonismo empieza a percibir que la crisis de la humanidad consiste en que los dueños de las fábricas no comprenden su verdadero rol histórico. Así, los industriales, de ser los "sujetos de la transformación" a venir, se van transformando en un obstáculo en tanto y en cuanto no entiendan las tareas que les son propias. Paulatinamente, lo que hemos entendido como la incomprensión de Saint-Simon de la evolución necesaria de la clase capitalista se va transformando en el escollo con el que tropiezan los mismos sansimonianos para que la transformación social se produzca.

Le Producteur terminó en un aparente fracaso, aunque había tenido una tirada de más de 2.000 ejemplares y logrado consolidar un número considerable de lectores interesados en las ideas de Saint-Simon. Asimismo, sirvió como un factor de fortalecimiento del grupo interno, que se volcó a una intensa lectura de las obras del maestro. La dinámica de la asociación determinó también un giro en los liderazgos: mientras en un primer momento Olinde Rodrigues parecía ser el conductor natural, pues había sido el primer discípulo firme de Saint-Simon y porque contaba con dinero para sostener la revista, en la elaboración doctrinaria se destacaron sobre todo Bazard y Enfantin, futuros

“padres” de la religión sansimoniana.

Desaparecida la revista, los discípulos empezaron a recibir una cuantiosa correspondencia donde se les pedían aclaraciones o ampliaciones de la doctrina de Saint-Simon. Al observar que debían repetir y reelaborar constantemente los textos, decidieron realizar reuniones y conferencias en París, que contaban con una nutrida asistencia. Los discípulos empezaron a percibir el éxito de su prédica y afirmaron: “Habíamos obtenido el resultado más importante que hubiéramos podido esperar: la escuela de Saint-Simon estaba constituida” (Doctrine de Saint-Simon, 1831; 12; subrayado en el original). La capacidad que no tuvo el maestro para difundir sus ideas la tuvieron sus discípulos con un periódico. Le Producteur se cerró, pero dio lugar a una organización amplia, donde varios cientos de personas participaban de reuniones abiertas de elaboración, exposición y debate doctrinaria. Estas conferencias, elaboradas por Fournel, Duveyrier, Carnot, Enfantin y Bazard, pero dictadas por este último, se publicaron en 1829 y 1830 con el título de Doctrine de Saint-Simon. Exposition.[10] Analizaremos cuáles fueron sus aportes fundamentales.

La Doctrina de Saint-Simon, escrita por sus discípulos

Sin lugar a dudas, la exposición de la doctrina como fruto de las conferencias de Bazard es la más sistemática y más profunda explicación de las ideas del maestro y también la más difundida, ya que estos volúmenes encontraron lectores tanto en Francia como en Bélgica, Italia, Alemania e Inglaterra. Celestin Bouglé consideró que la Doctrina de Saint-Simon era la Biblia del socialismo, y Friedrich Hayek (2003: 232), desde una animadversión que ya comentamos, puntualizó que en rigor se trataría del Viejo Testamento, mientras que el Nuevo sería El capital de Marx (Jones, 2002). Efectivamente, se trata de un texto de enorme importancia para medir la paulatina y constante transformación de las ideas sansimonianas en las bases de lo que sería el socialismo de las décadas posteriores. Y su trascendencia no radica solamente en la elaboración de un ideario sino además en el hecho de que fue el libro más difundido de los sansimonianos, mucho más que las obras del mismo Saint-Simon. Si las obras del maestro habían tenido cierto eco en su propio país, la Doctrina de Saint-Simon de los discípulos llegó a gran parte de Europa, en parte por su calidad expositiva y por el hecho de darle un orden al ideario de Saint-Simon, tironeado por los debates del momento y por la propia evolución de su pensamiento, en parte por el interés que suscitó la paralela conversión del grupo en secta religiosa.

Algunas expresiones, de ninguna manera casuales sino frecuentes en esta obra, se volverán lemas del movimiento socialista futuro. “La explotación del hombre por el hombre” es una de esas frases y remite en principio al poder directo de un ser humano sobre otro (esclavitud, servidumbre), pero en la sociedad actual se ejerce de forma “indirecta”.[11] La expresión quedará como un emblema del movimiento obrero y socialista mundial para referir al abuso de la burguesía sobre el proletariado. Otra expresión fecunda fue “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”, reformulada por el marxismo como “De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” (Marx, 1946 [1875]: 19) para referirse a la etapa comunista.[12] La versión sansimoniana de la frase presupone la existencia de desigualdades sociales, de propiedad privada y de dinero, con lo cual para el marxismo fue fácil adjudicarla a la etapa

socialista de la transformación social, mientras que la etapa comunista tomaría en cuenta solamente las necesidades de cada persona. Son lemas que circulan de un movimiento a otro, tomando nuevos significados pero manteniendo siempre un lazo con los sistemas de pensamiento que les dieron origen: aunque se suele considerar que la obra de Marx nació exclusivamente de su genio, ni los programas políticos ni las revoluciones científicas nacen por generación espontánea clausurando el pasado definitivamente, sino que se reelaboran volviendo a tejer la trama del pensamiento con los hilos legados por los antecesores.

La Doctrina retoma una distinción de Saint-Simon entre épocas críticas y épocas orgánicas, lo cual claramente remite a una evolución de la historia del hombre no rectilínea, que ya se puede observar en la obra de Condorcet (1795).[13] Los discípulos identifican dos épocas orgánicas: la Antigüedad hasta Sócrates y la Edad Media cristiana hasta Lutero (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 95). Con la decadencia de Atenas comienza un período crítico que no va a encontrar su punto de equilibrio hasta la constitución de los dos poderes, militar y eclesiástico, alrededor del siglo XI. Esto no implica reivindicar la Edad Media como un ideal a imitar, sino que se considera que la casta militar representa en esa época el modo más productivo de desarrollar la industria (a través de la conquista) y el poder eclesiástico actúa como un soporte moral adecuado para el grado de evolución de la población europea. Así se llega a un equilibrio entre industria, ciencias y bellas artes, coronado todo ello con una religión común y similares objetivos sociales. Esta consideración implica una ruptura con la concepción liberal, que consideraba el Medioevo como la noche de la historia, el momento en que sólo reinaba el oscurantismo y la superstición. Otro aspecto interesante a considerar es que, para los sansimonianos, la época crítica que inaugura Lutero no ha cambiado de dirección con la Revolución Francesa, es decir que la sociedad continúa en un período de confusión, de lucha de clases y de pérdida del rumbo histórico. Si en Saint-Simon, no explícitamente, creíamos ver que la Revolución había dado un corte a un período y que se iniciaba otro de transición hacia un mundo organizado, ahora los sucesos de 1789 aparecen minimizados y relativizados. Estaríamos tentados de plantear que el capitalismo que se abre con el dominio de la burguesía debería ser entendido como una época orgánica, por el enorme desarrollo de las fuerzas productivas que significó la liberación de la propiedad privada. Pero las épocas orgánicas son coherentes y equilibradas a todo nivel, y en la sociedad actual, dice la Doctrina de Saint-Simon, rigen el desorden, la confusión y la anarquía, y la moral individualista amenaza con destruir lo que se está construyendo.

La doctrina sansimoniana hace una crítica intransigente a la idea de libertad, que sólo representa el individualismo, elemento clave de la sociedad que los rodea. La industria no tiene rumbo, porque está basada en el egoísmo (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 89). Unos pocos felices ganan, pero al precio de que la mayoría sea arrastrada a la ruina. Todo termina nivelándose, argumentan los liberales, pero mientras se nivela, dicen los sansimonianos, reina la miseria (p. 91). La libertad es un término negativo: sirve la libertad para el preso, para el que está sometido a una dictadura, pero no sirve para decir hacia dónde debe dirigir sus pasos la sociedad. Los seres humanos no se asocian para ser libres, sino para cazar y comer, para construir una catedral, para realizar una empresa común, es decir, para subvenir a sus necesidades (Ansart, 1972b: 113). La libertad positiva es una expresión que sólo es útil al que triunfa, pero eso socava permanentemente la solidaridad social: genera unos pocos ganadores y distribuye la miseria, el rencor y la frustración en el tejido de la sociedad.

Contra el individualismo de los liberales surge el concepto de asociación (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 144). La historia demuestra que los antagonismos sociales han ido decreciendo relativamente, es hora de ponerle fin a través de la asociación, tanto entre seres humanos para emprendimientos particulares como entre todos los individuos de una nación y entre todas las naciones entre sí. También hubo asociación entre militares y el clero, por eso se llegó en el siglo XI a una época orgánica, cuando los nobles dejaron de guerrear de manera caótica y se organizaron, dando lugar a las monarquías, y cuando la Iglesia Católica se asoció, organizando la liturgia. “Los gérmenes de división propios de cada asociación se perpetúan, pero es con una intensidad siempre decreciente, a medida que el círculo se extiende”. En el “mundo nuevo”, que predica el sansimonismo, el Estado se transformará en “asociación de los trabajadores” (pp. 148, 187). Obviamente nos encontramos aquí con una de esas ambigüedades que permiten que circulen las ideas desde Saint-Simon hasta el socialismo posterior: los trabajadores para los sansimonianos son todos los que trabajan, incluso los patrones, pero no podemos dejar de ver en esta expresión una promesa futura de liberación obrera: lo único que falta es dejar de considerar trabajador al capitalista.

El título de la sexta sesión[14] tiene una enorme trascendencia: “Transformación sucesiva de la explotación del hombre por el hombre y del derecho de propiedad. Amo, esclavo. Patricio, plebeyo. Señor, siervo. Ocioso, trabajador” (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 172). Esta sucesión de “explotadores y explotados” no puede dejar de remitir al lector al tercer renglón del Manifiesto comunista: “Libre y

esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos” (Marx y Engels, 2008: 25). Evidentemente Marx tenía muy presente estos capítulos de la Doctrina de Saint-Simon. Siguen los sansimonianos:

La explotación del hombre por el hombre, que hemos mostrado en el pasado bajo su forma más directa, más grosera, la esclavitud, se continúa en un muy alto grado en las relaciones de los propietarios y los trabajadores, de los patrones y los asalariados. (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 174-175)

Con esta frase parece como si la anterior escisión social entre ociosos y trabajadores (siendo que estos últimos incluían a los patrones presentes en las labores) se ha desplazado, ya que la explotación la ejercen los patrones con respecto a los asalariados. Ahora la explotación no es directa, como en el antiguo régimen, sino indirecta. El obrero, afirman, no es propiedad directa del amo, depende de una transacción establecida entre ellos. “Pero esta transacción ¿es libre de parte del obrero? No lo es, pues éste está obligado a aceptarla bajo pena de muerte, reducido como está a esperar su alimento diario del trabajo de la víspera” (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 175). Si la explotación del hombre por el hombre es el “último” antagonismo que debe superar la sociedad humana, se desvanece en el aire la lucha contra las “clases intermedias”, de legistas y metafísicos, y pasa a primer plano la lucha de los “trabajadores” contra los “jefes de las casas industriales”. La deriva será percibida rápidamente por aquellos que siguen siendo objeto de reflexión pero no ocupan todavía un lugar de sujeto: los mismos proletarios.

La primera medida para marchar hacia otro tipo de sociedad es suprimir la herencia (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 175). Esta propuesta es una novedad con respecto a Saint-Simon, aunque diversos comentaristas reconocen que estaba implícita en las ideas del maestro y es muy probable que la haya planteado en sus últimos coloquios con los discípulos. Si hay que romper con los privilegios de nacimiento, como siempre planteó Saint-Simon, ¿qué privilegio de nacimiento más grande que la herencia, donde grandes fortunas son entregadas a personas que no han demostrado que sean las más capaces para administrarlas? Si el talento industrial debe prevalecer sobre cualquier otro criterio, ¿cómo hacer

con los herederos engordados artificialmente con las ganancias de sus ancestros? Así se llega a la propuesta de suprimir las herencias, que tendrá algún futuro en las ideas del socialismo posterior: Bakunin la propuso en 1869, en el Congreso de Basilea de la Asociación Internacional de Trabajadores, y fue por ello criticado por Marx, quien la consideró una "antigualla sansimoniana". Los sansimonianos se darán cuenta pocos años después de que la supresión de la herencia es una medida radical imposible de llevar a cabo de manera inmediata, con lo cual propondrán en 1830 un camino gradual: la supresión de las herencias colaterales.

¿Pero cómo imaginan el mundo económico los sansimonianos suprimiendo la herencia? Si bien no abundan en detalles, no hay dudas de que, a la muerte de cada persona, el Estado deberá hacerse cargo de sus bienes para repartirlos de manera equitativa, en beneficio de la organización social.[15] Sin la posibilidad de heredar una fortuna, cada uno debería esforzarse durante el transcurso de su vida por acrecentar la producción social y hacerse merecedor, con su propio talento, de todos los bienes que fuera capaz de ganar con su trabajo. Eso implicaba una reforma del régimen de propiedad, afirma la Doctrina de Saint-Simon: antiguamente no había restricciones a la herencia, y los ricos testaban como querían. Luego empezó a heredar el hijo mayor, más tarde todos los hijos, es decir que (como gustan repetir) el moralista, luego el legislador, habían reformado la propiedad: había que volver a reformarla para premiar el talento y beneficiar la organización social. Como se ve, el programa sansimoniano no rechaza la propiedad privada: "Algunas personas confundirán este sistema con el que se conoce bajo el nombre de comunidad de bienes. No existe sin embargo ninguna relación entre ellos" (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 183).[16]

Otra expresión que queremos destacar de esta obra: surge la idea del "nuevo mundo", término reiterado a lo largo de sus páginas. No tiene todavía denominación, pero la expresión no deja lugar a dudas de que se está pugnando por un mundo diferente del actual. No se piensa en una revolución que dé origen a ese mundo, la evolución se concibe gradual y pacífica, pero se perfila de manera confusa que el mundo cambiará de manera sustancial. Fourier denominaba Armonía a ese estado ideal en el futuro de la humanidad; en 1832 va a surgir la palabra "socialismo" para denominar al movimiento asociativo proletario y luego para darle fisonomía a la aspiración social del futuro. Pero en la Doctrina de Saint-Simon todavía ese estadio anhelado permanece con contornos vagos. Saint-Simon ya lo había dicho: la edad de oro está delante nuestro, no en el pasado, pero abandonar la denominación antigua (edad de oro)

y pasar a una nueva (mundo nuevo) implica un paso más dado en esa dirección.

Otros capítulos dedicados a la educación, a la economía, a la legislación merecerían un comentario especial y demostrarían que esta obra espera una merecida traducción al castellano.

El momento religioso

Tantas definiciones que contienen un alto grado de confrontación con la propiedad y con la sociedad que se está conformando pueden dar la idea de que los sansimonianos, en estos años, se han convertido en un movimiento “de izquierda”. Pero ubicarlos dentro de alguna categoría propia de momentos posteriores de la historia no es simple. En rigor, siguen siendo un grupo de hijos de burgueses, ajenos a la política diaria, con una serie de planteos teóricos e históricos acerca de cuál debe ser el derrotero que tome la sociedad. No le hablan a otro sector que a la opinión pública preocupada por la lectura de los diarios y que está cada vez más ganada para las ideas liberales. Esta situación se modificó a partir de que decidieron constituirse como el “nuevo cristianismo” que había predicado en sus últimos momentos Saint-Simon.

Los replanteos religiosos estaban en el aire de la situación europea de las últimas décadas. El deísmo se había extendido en la intelectualidad del siglo XVIII, desde Voltaire y Rousseau hasta varios líderes de la independencia de Estados Unidos. El deísmo de Robespierre lo llevó a instituir el culto al Ser Supremo en la Francia jacobina, lo cual en cierta manera se contraponía al anticlericalismo más radical de los primeros años revolucionarios. Helvétius (1773: 91-96), en su obra póstuma De l’homme, llegó a plantear una religión sin trascendencia, cuyos principios fundamentales se encontraban en la legislación y en la defensa del interés individual, o sea, la propiedad. Nicolas de Bonneville, uno de los fundadores del Cercle Social, especie de “tanque de ideas” del partido girondino, retomó la propuesta de Helvétius en De l’esprit des religions (Bonneville, 1792: 82-92). Ya en tiempos del Directorio, Louis-Marie de La Révellière-Lépeaux, miembro de ese organismo de gobierno, quiso reemplazar el culto cristiano impulsando el “culto decadario”. Los meses revolucionarios se dividían en períodos de diez días (décadi), el décimo y último no se trabajaba, y se lo reservaba para homenajear a la virtud y a la ciencia. Cuando Saint-Simon hace su propuesta de una religión racionalizada, hacía ya varias décadas que en Francia soplaban vientos de reforma eclesiástica. Si hasta el siglo XVIII la moral estaba comandada y regulada por las diferentes Iglesias europeas, la crisis política que se desencadenó con los sucesos revolucionarios planteó una

refundación a la vez de la moral y de la religión. Si la moral había perdido su basamento, era cuestión de instaurar una nueva moral o de reorganizar la religión.

La ruptura que significó la expropiación masiva de propiedades del clero durante la Revolución Francesa más la cerrada oposición del Vaticano a las luchas sociales que implicaban en gran medida sacarse de encima el yugo de la religión dejaron vacante el papel que cumplía la Iglesia en el antiguo régimen. A pesar del concordato que firmó Napoleón con el papa en 1801, o quizá gracias al hecho de que no implicaba una sumisión de Francia al papado sino el sometimiento del papado a los juegos políticos de Bonaparte, las relaciones de la Iglesia Católica con las políticas liberales seguirán siendo tirantes durante todo el siglo XIX y parte del XX. La ciega oposición del clero a la democracia, a la libertad de conciencia y a la libertad de cultos la puso en la trinchera opuesta de las aspiraciones renovadoras de las mayorías. El liberalismo no tenía claro qué carta jugar en el aspecto religioso y se veía atenazado entre la necesidad de eliminar el rol nocivo de la Iglesia y el reconocimiento a la libertad de cultos, como parte del conjunto de libertades que pregonaban. Los ultras se presentaban como los defensores de la vieja religión amiga del pueblo y Chateaubriand, particularmente, trató de presentar al catolicismo bajo una luz sentimental y caritativa. Pero las nerviosas invectivas de Louis de Bonald o Joseph de Maistre sólo lograban entusiasmar a una minoría ya convencida.

En ese clima de replanteo de las bases religiosas de la sociedad, Saint-Simon propone refundar el cristianismo. La propuesta no es una novedad en su obra, a pesar de que sólo es expuesta de manera sistemática en el Nuevo cristianismo (2004 [1825]), que publicó dos meses antes de morir. Ya en las Cartas de un habitante de Ginebra había planteado que debía reorganizarse la religión. En sus obras de los primeros años de la Restauración hablaba de la “moral terrestre”, y en diversos momentos insistió en que las épocas orgánicas eran coronadas por una religión que actuaba como factor moral de unificación de la voluntad de todo el pueblo, coadyuvando al desarrollo de la industria, en el nivel al que esta última hubiera llegado.[17] Si el nuevo sistema industrial iba a estar coronado por una religión, ésta debía establecerse sobre nuevas bases y desembarazarse de aquellas características que habían sido coherentes con el mundo feudal, pero que ya no servían para un mundo centrado en la producción de bienes materiales.

El Nuevo cristianismo caracteriza el momento de insatisfacción general en materia de moral y plantea que es indispensable una “crítica del catolicismo, del

protestantismo y de las otras sectas cristianas" (Saint-Simon, 2004 [1825]: 26). Comprende que muchos verán con escepticismo esta refundación moral, en un siglo donde se ha creído poder barrer con toda religión existente, pero "la risa volteriana" (p. 27), es decir el escepticismo liberal, no podrá detener el impulso del ser humano a coronar la sociedad con un sistema moral que esté basado en los mejores principios que ha dado la humanidad, que son los de un cristianismo abarcativo.

El "nuevo cristianismo" es una superación de las dos ramas más importantes del cristianismo y Saint-Simon (2004 [1825]: 49) hace hincapié en el protestantismo porque, como él mismo afirma, la opinión pública de los europeos es favorable a esta doctrina.

Al catolicismo lo critica por alejarse de las ciencias y de las industrias; se ha convertido en una cáscara hueca con un culto automatizado que no penetra en la conciencia de los creyentes y sus pastores están menos preparados que el resto de la población para la elevación moral de los seres humanos. Además, gobierna una porción de Europa y el trato que le da a sus súbditos es peor que el que le dan otros gobiernos laicos, además de que la industria allí es la más atrasada de todas. El protestantismo cumplió un gran papel enjuiciando el desvío del Vaticano con respecto a los verdaderos fines del cristianismo, pero adoptó una moral "que es muy inferior a la que puede convenir a los cristianos en el estado actual de su civilización" (Saint-Simon, 2004 [1825]: 49), pues creó una moral individualista donde triunfaban los ricos y los pobres eran dejados de lado. Además, continuó con la separación de los poderes temporales y espirituales, que ya realizaba la Iglesia Católica, inaugurando una religión que anidaba solamente en la conciencia de los individuos.

Los apóstoles han debido reconocer el poder de César, han debido decir: Dad al César lo que es del César, porque, no pudiendo disponer de una fuerza suficiente para luchar contra él, debieron evitar hacerlo su enemigo.

Pero hoy, cuando la posición respectiva del poder espiritual y del poder temporal ha cambiado totalmente gracias a los trabajos de la Iglesia militante, debéis declarar a los sucesores de César que el cristianismo no les reconoce más el derecho de conducir a los hombres, derecho fundado sobre la conquista, es decir, sobre la ley del más fuerte. (Saint-Simon, 2004 [1825]: 53)

Es decir, la separación del ámbito temporal y espiritual tuvo su sentido positivo en la Antigüedad, pero en el siglo XVI el protestantismo profundizó esa separación, en vez de erigirse como el constructor de una nueva moral social, que indique cómo gobernar el mundo en beneficio de las mayorías. Al revés, las sectas protestantes apoyaron las guerras entre naciones cristianas, violando un principio básico del cristianismo que era la paz. Un elemento más: el protestantismo se opuso a la utilización de las bellas artes para la prédica religiosa, generando un culto seco, carente de atractivo para la educación de las masas (Saint-Simon, 2004 [1825]: 60-63).

El objetivo central, tanto del nuevo cristianismo como del nuevo régimen social, debe ser "mejorar la suerte física y moral de la clase más numerosa y más pobre", divisa que se puede leer no menos de treinta veces en un folleto de ochenta páginas. Ya se había expuesto esta idea en obras previas de Saint-Simon, como vimos, pero aquí se vuelve el punto central, el tema decisivo que decidirá, hacia un lado o hacia el otro, si el régimen político marcha con espíritu positivo o si se mantiene en un estado crítico. En el estado actual de la sociedad, afirma Saint-Simon, no es concebible que las fuerzas industriales dejen de beneficiar a la mayoría de la población: todo lo que hagan los gobiernos debe concurrir a terminar con ese flagelo secular. Obviamente Saint-Simon retoma en cierta manera el cristianismo primitivo, el cristianismo de la pobreza, el de San Francisco de Asís, diametralmente opuesto al cristianismo del Vaticano. No era la primera vez (y no sería la última) que se intentaba recuperar el trasfondo humilde de las enseñanzas cristianas, pero se actuaba en el marco de una crisis ideológica mayúscula en el conjunto de Europa, cuando el liberalismo iba conquistando posiciones en las estructuras gubernamentales con un olvido absoluto de la preocupación por la miseria. No es casual que surjan, en diversos lugares, expresiones de rechazo a esa situación, y el sansimonismo no es la excepción.

Los discípulos de Saint-Simon sienten que el llamado a construir un "nuevo cristianismo" es el legado, la propuesta final, la última predicción que dejó el maestro antes de morir. En un primer momento, como vimos en Le Producteur, sólo se preocuparon por volver a enunciar los principios generales de la doctrina industrialista, pero ya en los años posteriores, durante las conferencias de Bazard, el peso del aspecto religioso empezó a volverse central. El que con más ahínco llevó adelante la transformación religiosa fue Prosper Enfantin, figura

que ha sido descripta por sus contemporáneos como seductora y de un magnetismo espiritual profundo. Tenía un gran predicamento entre los más jóvenes y había logrado organizar un grupo de adherentes a la doctrina en el sur de Francia. En la Navidad de 1829 la familia sansimoniana decidió reconocer a dos “padres”: el padre político sería Bazard; el padre religioso, Enfantin. A la manera especular de la Iglesia Católica, que tenía un “papa”, la iglesia sansimoniana estructuraba sus propias jerarquías: además de los “padres”, los mejores propagadores de la doctrina formarán un organismo rector al que llamarán Colegio, los recién llegados formarán “grados” de mayor o menor compromiso (segundo y tercer grados) y se instituirán niveles de acceso a la propaganda y a la toma de decisiones. Pronto elegirán un hábito (traje azul claro, chaleco blanco) y se irán constituyendo formas del ritual. En las conferencias, que hemos citado a través de la Doctrina de Saint-Simon, las últimas cinco sesiones están dedicadas al aspecto religioso. El estilo cambia con respecto a los otros capítulos: se hace más metafórico, más espiritual, las referencias al amor y a los sentimientos parecen aventajar al “método histórico”, la palabra profética y las expresiones idealizantes superan el racionalismo explicativo. El culto a la personalidad de Saint-Simon, donde se juega evidentemente con el sentido de “santo” que figura en su nombre, lo muestra como el genio que “dio la vida” por el futuro de la humanidad, en una clara comparación con Cristo.

La insistencia en el carácter religioso consiguió algunos adeptos entre las clases cultas. Hyppolite Carnot (citado por Durkheim, 1982 [1895-1896]: 290), quien había hecho una experiencia en la orden de los templarios, afirmó: “Estábamos al acecho de todas las manifestaciones filosóficas que nos parecieran tener una tendencia religiosa”. Se une a la nueva religión sansimoniana junto con otros compañeros de búsqueda. Pero así como se ganan adeptos, se pierden otros: Philippe Buchez y algunos más se apartan de manera silenciosa cuando se consagran las nuevas jerarquías.

La conversión de la teoría sansimoniana en religión exhibe algunas contradicciones. En principio, ¿no se había pasado de la época conjetural (teológica) a la época positiva (científica), según Saint-Simon? ¿Conformar una religión no implica volver a la teología? Auguste Comte, en el período en que todavía escribía como secretario del maestro, había hablado de las tres etapas: teológica, metafísica y positiva. ¿Cómo se entiende este retroceso? Sólo se puede comprender pensando que Saint-Simon hablaba contra las acciones de la Iglesia cuando ésta reprimía el desarrollo de la ciencia y de la industria, pero siempre había permanecido fiel a la idea de que la religión era la

“superestructura” ideológica que coronaba toda época orgánica, todo progreso social. Pensó con sencillez que había que adaptar los principios de la religión al nuevo sistema industrial que él preconizaba. Si la Iglesia cristiana había aceptado la escisión entre los poderes temporales y espirituales, entre el César y el papa, era hora de unir ambos términos y de imponer en la política los principios cristianos.

Pero esta religión, por más que se rodeara de un lenguaje profético e idealizante, que ensalzara la figura de Saint-Simon y santificara también el liderazgo de Enfantin, no cumplía con los estereotipos que se le exigían a cualquier religión, sobre todo los que exigía la opinión pública burguesa. El dios de los sansimonianos, nombrado en mayúscula con la misma palabra que utilizaban los cristianos, era un dios sin imagen, abstracto, del cual no se hablaba en ningún momento con un término concreto. Era heredero a la vez de los protestantes (el dios de la conciencia) y de los deístas (un dios general para todos los pueblos): un dios racional, puramente mental. En la religión sansimoniana no había mitos, ni más allá, ni trascendencia (Zenkine, 2002; Charléty, 1969). El mundo no era explicado de manera diferente de como lo hacía la ciencia, con lo cual no era una religión que permitía entender y conocer el mundo, era solamente el nombre con el que se resumían los principios morales adecuados a la sociedad industrial (Cazeneuve, 1970).

La decisión de constituir una religión, enunciada por Saint-Simon y profundizada por sus discípulos, implicó sumergir al grupo en una situación incómoda, históricamente hablando, y por eso mismo, ahora sí, utópica. La incomodidad consistía en enarbolar la necesidad de constituir una religión cuando las religiones, sobre todo en Europa y América, empezaban a perder el rol social que habían tenido hasta el momento. En la época de declive de las religiones los sansimonianos quisieron crear una nueva para sostener una concepción progresista del mundo. Allí se opera un desfasaje que se va a convertir en una contradicción insalvable para su futuro. La concepción cristiana del mundo es una concepción jerárquica: sea coherente con la prédica de los Evangelios o no, la sociedad forjada por la Iglesia Católica era una sociedad donde los fieles eran simples seguidores de la autoridad papal y sacerdotal. Coincidía en ello con la obediencia requerida por los terratenientes y la nobleza, que teorizaban sobre el origen superior de la aristocracia con respecto al pueblo llano. El mercado, que está irrumpiendo con una energía inesperada desde el siglo XVIII, trae aparejado otro modo de vida, donde todos los individuos son aparentemente iguales, las relaciones son equitativas y las jerarquías van a ser

cuestionadas en cada rincón de la vida cotidiana. El problema de la burguesía en el poder va a ser cómo sostener las jerarquías sociales reales en un mundo que pregona la igualdad de las personas. Pero las Iglesias, y en particular la Iglesia Católica, parecen heridas de muerte, reivindicando una sociedad basada en la autoridad (del papa o del monarca) que el mundo está dejando atrás. En este clima, los sansimonianos caminan a contracorriente, no sólo de su mero presente sino también de las tendencias más profundas que anidan en la sociedad posrevolucionaria. Y aquí también se encuentra su carácter utópico, cuando piensan que una religión puede decretarse a partir de una argumentación racional y una necesidad social deducida de una concepción del mundo.

El intento de Saint-Simon y de los sansimonianos, si pretendemos ser comprensivos, era el de instituir un nivel ideológico y moral que pudiera dar cuenta del nuevo régimen industrial que se avecinaba. Lo entendieron con las armas del pasado, porque, como ya se sabe, éste oprime el cerebro de los vivos como una pesadilla. Algunos años después (no muchos) ya no se intentará construir una religión sino que se pensará directamente en una ideología política. Por cierto, el movimiento socialista en su mayor parte fue creyente, religioso y hasta cristiano durante varias décadas más, por lo menos hasta la llegada de Marx y Bakunin. También es verdad que, en la historia del movimiento socialista, habrá diversos intentos de sectores desprendidos de las Iglesias por acercarse al socialismo o por invadirlo. Pero el de los sansimonianos fue, efectivamente, el último ensayo por constituir deliberadamente una religión como coronación ideológica de un proyecto de sociedad futura. Por otra parte, en vez de permitir que esa religión se imponga, por así decir, desde las prácticas de sus integrantes, en vez de que las formas básicas de esa religión se vayan generando de manera paulatina y a través de las costumbres, se impone como un gesto artificial y racional, y en ese sentido autoritario. No se le puede hacer la misma objeción de autoritarismo al conjunto de ideas industrialistas de Saint-Simon: como toda ideología, se elabora como una serie de propuestas a ser discutidas, reelaboradas o rechazadas por un determinado público. Pero una religión impone un ritual, una serie de prácticas e instituye inmediatamente un conjunto de creyentes que deben seguir esas prácticas, las cuales, al ser parte de una religión, empiezan a tener algo de sagrado, de intocables. Una sacralidad similar se generará tanto con el fundador de la doctrina, Saint-Simon, como con Enfantin, jefe religioso de la familia sansimoniana.

El “partido político de los trabajadores”

Pero los caminos de la historia son siempre originales. A partir de 1830, la prédica de una religión que abogaba por la mejora física y material de la clase más numerosa y más pobre llegó a esos mismos proletarios que la doctrina tenía como objeto. Los “industriales” que ya pertenecían a la nueva religión vieron cómo se iban acercando, en París pero también en algunas provincias, gente con otra vestimenta, otras costumbres, otro origen. Obreros, artesanos, modistas, desocupados, jornaleros son sensibles a una prédica que no los incita a la revolución, les habla de pacificación, pero que pregona también que el nuevo mundo será de los que trabajan con sus manos. Las ambigüedades, que en diversas oportunidades observamos en el ideario de Saint-Simon y de sus discípulos, se toman su revancha e inclinan la balanza para uno de los dos lados.

Convocados quizá espontáneamente por la reivindicación que de ellos hacía la doctrina sansimoniana, empezaron a acercarse trabajadores a la nueva iglesia. A principios de 1831 eran unos veinte, que formaban un grupo especial los domingos, único día no laborable, y se reunían en el mismo lugar en que se realizaba la mayoría de las asambleas, en la calle Monsigny. El Colegio nombró a dos responsables para dirigir sus actividades: Henri Fournel y Claire Bazard, esposa del “padre político” del movimiento. Estos decidieron hacer un llamamiento a las mujeres, hermanas, madres e hijas de los asistentes, que tuvo gran éxito, y al poco tiempo ya sumaban 220 personas, que debieron reunirse en un local especial, en la calle Taitbout. De ese grupo inicial, informaba Fournel (1831a), cien eran mujeres. Se reconocen diferentes profesiones, pero las más comunes son 19 maestros y obreros sastres, 16 impresores y compositores, 14 ebanistas, 10 zapateros. Frente a los banqueros e ingenieros que prevalecían en los primeros “grados”, este era un colectivo claramente diferenciado. Se decidió crear una categoría especial, el “grado de los obreros”, más adelante llamado “grado de los industriales”.

Se determinó dividirlos en dos grupos: los fieles, conocedores de la doctrina, y los catecúmenos, que comenzaban a escuchar los primeros principios. Los fieles fueron alternativamente entre 250 y 300 y los catecúmenos llegaron a 3.400.[18]

Los fieles, en la asamblea de los domingos, se sentaban cerca de los directivos; los catecúmenos, en las gradas. Para acceder a la reunión se repartían tarjetas de diferente color, para uno y otro grupo, de modo que no eran reuniones abiertas sino que requerían algún tipo de aceptación previa. Pero además, como la afluencia de participantes no se detenía, en París se decidió dividirlos en doce distritos (coincidiendo con uno o dos distritos de los veinte de la capital francesa). Cada distrito tenía un director y una directora, que organizaban las reuniones y llevaban un registro con el nombre, la profesión y la dirección de cada participante. Todos los directores se reunían los sábados, para preparar las reuniones en toda la ciudad que se realizaban al día siguiente, y elaboraban un informe dirigido al Colegio. Con todas las diferencias con respecto a experiencias futuras, se puede decir que era una verdadera estructura celular. En las reuniones de los domingos se leían las "profesiones de fe" (conversiones) de los participantes, se tocaban diferentes aspectos de la doctrina (generalmente, comenta Fournel, tomando como punto de partida "circunstancias exteriores") y se respondían las numerosas preguntas que hacían los asistentes.[19]

Henri Fournel y Claire Bazard tomaron una postura paternalista con respecto al nuevo grado de obreros recién integrados. Decidieron que más que enseñarles la doctrina, debían gobernarlos (Fournel, 1831a: 25). Convocaron a doce médicos adherentes a la religión para que actuaran cada uno de ellos en uno de los distritos: estos atendieron a los enfermos, extendieron recetas e hicieron vacunar a todos los niños que no lo hubieran hecho previamente. También se contaba con dos cirujanos disponibles para alguna emergencia. Se contactó a un farmacéutico de cada barrio para que aceptara las recetas, que serían abonadas luego por la organización sansimoniana. Mientras el Estado se despreocupaba absolutamente de la situación del proletariado (y lo haría por mucho tiempo más), la religión sansimoniana no solamente planteaba un proyecto que abogaba por la liberación de los trabajadores sino que les ofrecía un atisbo de "seguridad social", que seguramente redundaba en el crecimiento de los efectivos (Démier, 2004: 125).

Pero, como afirma Fournel, no querían hacer filantropía y competir con otras asociaciones caritativas, sino realizar asociación. Para ello propusieron que diferentes familias se unieran para hacer frente de manera común a los gastos de alojamiento, calefacción y alimentación. Una de ellas estaba en los distritos IV y V, dirigida por Botiau y Eugénie Niboyet, de larga trayectoria en las décadas siguientes en el movimiento feminista, y reunía a veinticinco familias.[20] También se ensayó un taller de sastrería "cooperativo", que atendía preferentemente pedidos de los participantes de los grados altos. Muy a menudo se destinaba

dinero de la organización sansimoniana para ayudar a alguno que no tenía qué comer, para pagar alquileres atrasados, para saldar deudas. La religión corría el riesgo así de convertirse en un lugar confuso adonde se podían dirigir individuos o familias que buscaban no tanto una ideología de liberación sino más bien un soporte económico, y seguramente una y otro se mezclaban en sus cabezas. Hay testimonios de gente que se acercó al sansimonismo simplemente para encontrar trabajo, pero también se registran varios casos donde, en un taller o en una empresa, uno le lee a sus camaradas de labor un texto doctrinario de la nueva religión (Picon, 2002: 120). Esto quiere decir que la religión no fue solamente refugio de desesperados, sino también canal de esclarecimiento de un movimiento obrero que buscaba ansiosamente salir del sometimiento y la miseria.

La "buena nueva" sansimoniana se expandió rápidamente por los barrios pobres de París y de algunas otras ciudades de Francia. En una carta sobre la situación de la iglesia en Metz, Félix Tourneau (citado por Picon, 2002: 112) se sorprendía: "Los obreros […] llegan en masa: pronto los contaremos por centenas. ¿Qué haremos con esta multitud?". Se conformaron grupos de trabajadores también en Lyon, en Montpellier y en otras ciudades. Hay pocas grandes fábricas en el país y la composición social del "grado de los obreros" lo demuestra: a los sastres, linotipistas, zapateros y ebanistas ya mencionados habrá que agregar lavanderas, porteros, costureras de diferente oficio, jornaleros, herreros, dependientes de comercio, ocasionalmente un periodista. Los obreros de la construcción están subrepresentados (Démier, 2004: 124). Las mujeres están muy presentes, no solamente entre las filas de las "bases" sino además en el directorio de cada distrito. El sansimonismo es una doctrina con un fuerte componente político y social, pero al organizarse como una religión le da a la mujer un lugar que ésta no tiene en ningún otro ámbito y que no había tenido nunca en la historia.

La tendencia al paternalismo, a educar a los obreros y a guiarlos por la senda del amor fraternal encontró también sus resistencias. Se lee en un informe de un tal Bobin (citado por Démier, 2004: 126), director del distrito X: "Algunos obreros me han hecho recriminaciones sobre la manera como se trata en general a los proletarios en las enseñanzas, las conferencias o las predicaciones; afirman que al contrario se debería resaltar a la clase proletaria a ojos de los ociosos en lugar de rebajarlos y, en consecuencia, dicen, no criticar tan fuerte su inmoralidad o su embrutecimiento". Se escuchan también críticas a los "burgueses" sansimonianos que no abandonaron sus prejuicios de clase (p. 127). El herrero

Parent (p. 127), director del distrito XI, plantea que el sansimonismo debiera apoyarse más claramente en la clase obrera organizada, pues el trabajo barrial atrae fatalmente “un número muy grande de perezosos, de inválidos o de incapaces”. Al contrario, es mejor apoyarse en los oficios unidos corporativamente, insoslayables como fuerza social de cambio.

Es en este clima, y en medio de estas contradicciones, que Laurent de l’Ardèche publica un artículo en Le Globe (que desde 1831 es oficialmente de tendencia sansimoniana) titulado “El partido político de los trabajadores” (reproducido en OSSE, 45: 98-126). Allí contrapone los ociosos a los trabajadores, los burgueses a los proletarios. Unos son “los que producen todo y no poseen nada” y los otros son “la minoría privilegiada que no produce nada y disfruta de todo” (OSSE, 45: 103). Es necesario dar un canal para “las quejas y los reclamos de las clases pobres” y que los proletarios, “privados hasta ahora de representantes directos y dejados afuera de las discusiones políticas” (p. 108), puedan plantear sus intereses en los debates de la tribuna y de la prensa. Podemos ver que ya han desaparecido esas clases intermedias de Saint-Simon, los legistas y los metafísicos. Ahora la contradicción se concentra en burgueses y proletarios, enfrentamiento que ya habíamos visto que se empezaba a presentar en la Doctrina de Saint-Simon de 1829 y 1830, y los burgueses no son ya los rentistas, los patrones ausentes de su fábrica. Los sansimonianos se han adaptado a la terminología general y la contradicción de clases se ha concentrado en los dos antagonistas principales que heredará todo el socialismo del siglo XIX.

De todas formas, no hay que engañarse: el “partido político de los trabajadores” que plantean Laurent y el sansimonismo es algo muy diferente de lo que podemos entender hoy en día. Como dijimos, los “partidos políticos” en esa época no eran organizaciones cerradas, jerarquizadas, con un programa claro (Offerlé, 2006). Ese sentido no lo tendrán hasta que aparezca la socialdemocracia alemana a fines del siglo XIX (Michels, 1969). Por ahora este “partido político” no es más que “los partidarios” de una determinada idea, un conjunto poco definido de personas con acceso a la prensa y con llegada a la opinión pública. Por otra parte, ese “partido político” aparece claramente revestido con los ropajes de una religión. La palabra “trabajadores” tampoco tiene exclusivamente el significado de proletarios, ya que todavía parece incluir a los “jefes de los trabajos industriales” y, sobre todo, a los sabios, a los artistas y a la juventud burguesa que llena las reuniones de los grados superiores de la organización sansimoniana. Es decir que no se trata de un partido exclusivamente de trabajadores manuales. Pero no hay ninguna duda de que este

tipo de ambigüedades, de deslizamientos, de desplazamientos semánticos, son los que, por un lado, propiciaron la llegada de obreros y artesanos pobres de todo tipo y, por el otro, entregaron un mensaje a la clase proletaria de los años posteriores que fue resignificado en su sentido más literal y que permitió que se empiecen a ensayar, de una u otra forma, organizaciones centralmente proletarias con diversas ideologías y diferentes estrategias.

Si ya habíamos anticipado en las coordenadas ideológicas de Saint-Simon que muchos aspectos anunciaban las concepciones socialistas, en el marco de una ideología claramente no socialista, aquí ya estamos en presencia de una propuesta organizativa audaz que quedará como un hito insoslayable en el inconsciente de centenares de luchadores sociales, que mantendrán la bandera de la organización proletaria en la generación siguiente. Carece de importancia, a nuestro entender, que sólo "una pequeña fracción" de los sansimonianos (Picon, 2002: 125) figure hoy en día en el diccionario Maitron de historia del movimiento obrero. Las apuestas y las consignas de esta organización obrera tuvieron un impacto enorme no solamente en los actores que salieron de sus filas sino, sobre todo, en un conjunto muy amplio de interesados en "la suerte de la clase más numerosa y más pobre". De hecho, la mayoría de los activistas, los grupos y las reflexiones del movimiento social francés y europeo durante todo el siglo giró en torno de sus concepciones y de sus lemas. En política, los éxitos ganan seguidores y los fracasos invitan a la reflexión. El sansimonismo fue una mezcla de ambas cosas.

El impacto de la revolución de 1830

La monarquía francesa se había apoyado, durante toda la década de 1820, en los sectores más reaccionarios. Los últimos años habían visto el acrecentamiento de medidas restrictivas hacia el sufragio y la libertad de prensa. Una última medida que aumentaba el control de la prensa a través de multas y censuras generó la indignación popular y los dueños de las imprentas y de los diarios sacaron literalmente a sus obreros a la calle para que se produzca un cambio de régimen. El nuevo rey, Luis Felipe de Orleans, fue coronado con el apoyo absoluto de los liberales y de los grandes capitales de Francia, pero los trabajadores que arriesgaron su vida en el levantamiento no tuvieron ningún reconocimiento. La Monarquía de Julio debe ser considerada el modelo social y político de la burguesía, el punto más alto al que podían llegar aquellos que se consideraban los grandes luchadores de la libertad: voto censitario (votaban 200.000 personas sobre 33 millones de habitantes), libertad absoluta para el capital, libertad de asociación y de expresión para las clases elevadas, restricciones y represión para los trabajadores. Si ése era el ideal que preconizaban los liberales, quedaba claro que la nueva sociedad no ofrecía nada a aquellos que hacía ya dos décadas se nombraban con una palabra sacada de la historia de la Antigüedad romana: los proletarios. Como afirma Louis Blanc (1842, II: 33-37), la burguesía había llegado al límite de sus deseos, ahora sólo le quedaba refrenar todo tipo de protesta. En pocos momentos de la historia fue tan claro que el pueblo era utilizado como carne de cañón y que la burguesía, una vez aprovechada la situación, se olvidaba de su apoyo. Apenas transcurridos unos días de la revolución, manifestaciones obreras pacíficas fueron a reclamar al nuevo gobierno por su situación: habían combatido en las calles y ninguna medida los beneficiaba. En París, en Rouen, en Lyon, el malestar se dejaba sentir. La prensa empezaba a recelar una nueva perspectiva de conflicto con los trabajadores.

En una de las jornadas culminantes de la revolución, Bazard se entrevistó con Lafayette en el Hôtel de Ville, donde el viejo militar actuaba de árbitro de la situación y de donde saldría la cabeza del duque de Orleans coronada como rey de los franceses. Ambos se conocían de los años de la Carbonería,[21] donde el segundo actuó de manera ambigua cuando se desencadenaron los levantamientos

militares, pero además Lafayette había tenido a su mando a Saint-Simon en la guerra de independencia de Estados Unidos. Ante los vertiginosos cambios que imprimía la nueva revolución, Bazard le planteó a Lafayette que tenía la posibilidad de regenerar a Francia estableciendo un régimen donde prevaleciera la solidaridad y no el egoísmo.[22] Pero Lafayette apenas comprendía la necesidad de la renovación que le planteaba el "padre" sansimoniano y no quiso correr riesgos (Blanc, 1842, I: 382).

Pocos días después, Enfantin expresó su desconfianza en los supuestos beneficios que traerían los sucesos de julio, en los que el pueblo luchó pero no recibió nada a cambio. Así escribe en L'Organisateur:

¿Quién venció? La clase pobre, la más numerosa, la de los proletarios, en una palabra, el pueblo. Los que vencieron (el pueblo), tenían sus armas; los que no habían luchado comenzaban a tomar las suyas […] El pueblo no tenía jefes; los burgueses podían todavía dormir en paz […] Nada fundamental ha cambiado en la organización social actual: algunos nombres, colores, la insignia nacional, los títulos, algunas modificaciones legislativas…, tales son las conquistas de estos días de duelo y de gloria. (Enfantin, citado por Dolléans, 1962, 1: 44)

El cambio de la situación impactará pronto en el sansimonismo. A las vacilaciones y ambigüedades que caracterizaban a la doctrina, ahora devenida religión, se sumó la modificación sustancial del arco político. Los liberales ahora creían haber encontrado el régimen que deseaban y el conjunto de los "jefes de la industria", los financistas e incluso los profesionales y técnicos al servicio de la burguesía consideraban que la monarquía liberal de Luis Felipe colmaba sus expectativas de cambio. Los ingenieros de la École Polytechnique, ámbito donde el sansimonismo había encontrado mucho eco en los años previos, habían estado en la primera fila de los combatientes de las tres jornadas revolucionarias. Si ya la Doctrina de Saint-Simon había tenido problemas para darle carnadura a esas "clases intermedias" que Saint-Simon llamaba "burguesía", y que eran los políticos encaramados en el aparato del Estado, ahora directamente el referente que su ideario había separado se hallaba estrechamente unido.[23] Si en los textos del maestro los patrones eran convocados a hacer causa común con sus asalariados, ahora quedaba claro que para lo único que necesitaban los burgueses

a sus trabajadores era para explotarlos o para hacerlos morir en una revolución que sólo beneficiaba a los primeros.

El sansimonismo entonces se hallaba ante nuevas incomodidades, en parte sorteadas por su transformación en religión: abrigaba una ideología que podríamos llamar progresista, en beneficio del pueblo, dirigida casi exclusivamente por individuos de las clases cultivadas, pero con un enorme predicamento entre aquellos proletarios que no lograban todavía ser considerados sujetos de su propia transformación. Las tensiones al interior de la religión se observaban en el difícil equilibrio de liderazgo entre el jefe político, Bazard, y Enfantin como jefe religioso. Georges Gurvitch (1970) plantea que en esta época el primero conforma el "ala izquierda" del sansimonismo, visto no solamente su pasado carbonario sino también su particular inclinación a los aspectos más obreristas de la doctrina, mientras que Enfantin se habría refugiado en la insistencia por mantener la secta religiosa en beneficio personal. Sin embargo, la división no era tan estricta y las contradicciones estaban presentes en los dos líderes y en todo el sansimonismo.

Enfantin, por ejemplo, publica entre 1830 y 1831 gran cantidad de textos económicos en Le Globe, que pronto fueron compilados en el volumen titulado Economía política y política (Enfantin, 1970 [1830-1831]), citado por Marx. En todos los textos de esa época Enfantin mantiene el tono crítico hacia el mundo que ante sus ojos está construyendo el liberalismo. Más allá de la insistencia en los conceptos fundamentales del sansimonismo ya planteados en la Doctrina de Saint-Simon, se observa una clara impugnación de la anarquía social que pregona el nuevo régimen y de la persistencia en el desprecio exhibido por la mejora de la clase proletaria. Se insiste en la contradicción fundamental entre burgueses y proletarios y se acusa a viejos amigos de Saint-Simon, como el banquero multimillonario Lafitte, ahora devenido ministro de finanzas, de marchar ciegamente hacia un mundo de antagonismos entre los que poseen capital y los asalariados, con la ayuda del Estado. El retrato que hace de la burguesía no es en absoluto condescendiente:

En sus reuniones, en sus camarillas, en sus libros y en sus diarios, estos holgazanes están siempre muy ocupados, son activos y revoltosos, se agitan, razonan y discuten, juzgan todo, y todo parece bueno o malo, según que sus arriendos, sus rentas y sus alquileres les sean pagados regular y generosamente,

o, al contrario, estén retrasados, reducidos o suprimidos. En otras palabras, se mueven mucho para aumentar o conservar la porción de frutos del trabajo que retiran anualmente de los trabajadores para el mantenimiento de la ociosidad.

Los lugares donde se reúnen no son ni cavernas sombrías ni sucios graneros, ni tristes conventos o más tristes ermitas. Lo repito, no se trata de mendigos ni de capuchinos, son buenos burgueses ociosos, que no llevan alforjas pero tienen intendentes que las buscan por ellos, y que, verdaderos ministros de las parroquias de la ociosidad, saben pedir muy bien para los gastos del culto. (Enfantin, 1970 [1830-1831]: 74)

Acusa al régimen liberal surgido de la nueva revolución de cobrar impuestos excesivos para mantener en la pobreza a los contribuyentes (Enfantin, 1970 [1830-1831]: 20). Los contribuyentes han pagado desde el comienzo de los empréstitos (tras la caída de Napoleón) más dinero que el que deberían haber pagado directamente, es decir que los empréstitos se han transformado en una forma de exacción del Estado en beneficio de los prestamistas (p. 23). En todo momento critica no sólo las acciones de gobierno sino también los “malabarismos” argumentativos del periodismo para justificar esas medidas. Pregona un estatismo que devuelva los impuestos al pueblo beneficiando a las clases trabajadoras a través de grandes obras públicas. Todo esto demuestra, según nuestro modo de ver, hasta qué punto Enfantin mantiene un sentido crítico hacia las acciones de la burguesía en el poder, denunciando a la vez los hechos y la mistificación de esos hechos.

Y no todo es crítica. También reconoce que no se puede suprimir la herencia de manera intempestiva, para lo cual propone un programa gradual para abolir las sucesiones colaterales, aumentar los impuestos a las sucesiones, organizar el crédito bancario (que estaba dirigido exclusivamente a las grandes fortunas y al Estado y no a los pequeños propietarios), remover los obstáculos para la compra y venta de propiedades agrícolas.

Pero el elemento progresista que Enfantin incorporó a la doctrina sansimoniana, elemento que traería enormes consecuencias tanto para la propia organización como para el movimiento socialista en el futuro, fue el planteamiento de la emancipación de la mujer. Luego le dedicaremos el capítulo 4 a este tema, pero presentaremos algunos puntos esenciales.

A partir de la lectura de Charles Fourier, quien comprendía que el grado de civilización de una sociedad podía ser evaluado por el grado de sometimiento de la mujer, la escuela sansimoniana, ya antes de transformarse en religión, había planteado claramente que la mujer estaba en una situación de "subalternidad" con respecto al varón, y que esa situación era incompatible con el nuevo mundo que avizoraban (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 178). Más adelante plantearán claramente que "la mujer debe dejar de ser la esclava y la propiedad del hombre" ("Le proletaire et la femme", en OSSE, 45: 358). Como hemos visto, no fueron solamente declaraciones efímeras, sino que incorporaron mujeres a la religión, incluso formaron parte del Colegio, donde estaban los principales representantes del sansimonismo, y en el caso del orden de los obreros eran dirigidos en cada distrito por un hombre y una mujer.

La ruptura de Bazard y la decadencia del grupo

Algunas derivas del planteo de emancipación de la mujer trajeron graves consecuencias. Enfantin, a partir de esa constatación, sacó conclusiones que eran acordes a la razón pero inaceptables para la época. Defendió la posibilidad de legislar el divorcio, entendiendo que había “personas móviles” y “personas inmóviles”, es decir que algunos podían encontrar un amor exclusivo para toda la vida, pero otros quizá cambiaban de sentimientos. Así como los sacerdotes tomaban parte en la santificación del matrimonio, un sacerdote de la nueva religión debía interceder en la santificación de la separación de los esposos. El planteo divorcista de Enfantin encontró el rechazo terminante de Bazard, quien planteó que legislar a favor del divorcio antes de que la mujer fuera completamente liberada implicaba favorecer la promiscuidad y el antagonismo entre los seres humanos.[24]

El debate entre Bazard y Enfantin se extendió por un año y medio a puertas cerradas, hasta que estalló en una serie de polémicas violentas en noviembre de 1831, en las que participaron el Colegio y el primer grado y que terminaron con Bazard desmayado con congestión cerebral y un sinfín de acusaciones cruzadas y renuncias al movimiento.[25] El hecho de que uno de los dos jefes del grupo se alejara no era un dato menor, pero también abandonaron la actividad otros dirigentes destacados: Pierre Leroux, Abel Transon, Jules Lechevalier, Jean Reynaud, entre los más conocidos. Olinde Rodrigues, que se ufanaba de ser “el primer discípulo” de Saint-Simon, pareció mantener su fidelidad a Enfantin y aceptar sus nuevas propuestas, pero un mes después se apartó, publicó las obras de Saint-Simon con un prólogo personal y se declaró ajeno al liderazgo de la religión sansimoniana. El grado de los obreros se disolvió al poco tiempo.

Bazard, en enero de 1832, llegó a publicar un folleto explicando, en un tono bastante objetivo y cauteloso, la polémica desatada. Allí declaraba ser el verdadero exégeta de Saint-Simon y el continuador de la religión, con lo cual presentaba batalla para heredar lo que consideraría la línea más coherente del ideario, pero murió en julio de ese año, quizá como secuela de los padecimientos del debate. Su mujer, que había estado en el centro de las polémicas, no permitió

que lo que quedaba del grupo de Enfantin se acercara al entierro, por lo cual decidieron acompañar el cortejo a la distancia.

En medio de esta diáspora ideológica, el Estado francés inició una persecución judicial al grupo, prohibiendo sus reuniones e iniciando un juicio por estafa, ofensas a la moral pública e infracción a un artículo del Código Penal que prohibía las reuniones de más de veinte personas. Prosper Enfantin, Olinde Rodrigues y Michel Chevalier fueron los principales inculpados. Rodrigues consiguió la absolución, pero Enfantin y Chevalier fueron condenados y encarcelados durante un año, a partir de diciembre de 1832. Chevalier ya en la prisión rompió relaciones con el sansimonismo y, desde su liberación, buscó la manera de reubicarse como un intelectual confiable para el régimen. Enfantin, en cambio, se encontró con un puñado de seguidores fieles y una desorientación política e ideológica enorme. El destino posterior de Enfantin y su grupo, a partir de este momento, deja de tener todo interés para la evolución del socialismo: se van convirtiendo poco a poco en un clan conservador que reitera sus formulaciones religiosas, combinadas con un rechazo visceral al movimiento obrero y un planteo muy vago de un capitalismo basado en las grandes obras públicas a cargo del Estado. En este último sentido no solamente tuvieron una cierta audiencia (por ejemplo, en el Segundo Imperio de Luis Bonaparte, asesorando al emperador) sino que además algunos de ellos se convirtieron en grandes empresarios. Los hermanos Isaac y Émile Pereire fundaron el banco Crédit Mobilier, uno de los más importantes de Europa, en competencia con la banca Rothschild. Enfantin fue funcionario de los ferrocarriles de Francia y colaboró en la colonización de Argelia, logrando un cargo en la administración del país ocupado. Antoine Picon (2002) demuestra cómo el sansimonismo se integró como una de las formas de la ideología capitalista burguesa del siglo XIX, lo cual dio como resultado esa inclinación tan particular en Francia hacia la propiedad estatal de los servicios públicos y la preocupación del Estado, al menos durante ciertos períodos, a cubrir los baches no alcanzados por la “mano invisible” liberal. Se daría así la paradoja de que un mismo pensador, Saint-Simon, habría estado en el origen, a través de múltiples transformaciones, tanto del socialismo como del Estado de bienestar.

Enfantin murió en 1864, rodeado todavía de un grupo de adherentes, a quienes legó parte de su herencia para que publicaran las obras de Saint-Simon y de él mismo. De allí salieron las Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin (OSSE), en 47 tomos, que se convirtieron en una fuente insoslayable para el conocimiento de la doctrina.

Un balance

La religión sansimoniana literalmente estalló a fines de 1831, a partir de la polémica suscitada entre Bazard y Enfantin sobre el divorcio y la moral sexual que debería preconizar la nueva doctrina. En los últimos dos o tres años habían extremado la tendencia a convertir un grupo con ideas novedosas en una religión, con un culto que prácticamente significaba un remedo del culto católico. Si hasta poco antes las ideas de Saint-Simon y sus discípulos podían concitar alguna consideración entre el público que tenía acceso a ellas, a partir del nuevo enfoque místico cayeron en un descrédito mayúsculo. El Estado, en manos de los liberales, buscó su disolución persiguiéndolos judicialmente y generando en la prensa una ridiculización, por medios escritos y gráficos, en la que no faltó la feminización de los miembros de la religión sansimoniana, lo cual demostraba cuántas cosas estaban en juego en la reivindicación de la liberación de la mujer. Después de la crisis con Bazard, y ante la dispersión de la Familia, como se la denominaba, Enfantin y otros cuarenta varones de la religión hicieron una especie de retiro espiritual en una finca en Ménilmontant (hoy un barrio popular del este de París). Concurrieron sin sus esposas y sin sirvientes. Una de las “atracciones” de las clases medias de París, azuzados por la prensa comercial, era ir a observar y a mofarse de estos excéntricos, que realizaban ellos mismos sus tareas cotidianas, antes de reunirse para reflexionar sobre nuevos aspectos de la doctrina. Después de estas situaciones y el encarcelamiento de Enfantin y Chevalier, el descrédito en el que cayó el ideario sansimoniano fue enorme. Varios de los que renegaron de las ideas de Saint-Simon después de la crisis buscaron “lavar” sus nombres ante la opinión pública y se desligaron de cualquier vínculo que los atara a su pasado extravagante. Las ideas de Saint-Simon fueron casi exclusivamente vinculadas a esa deriva religiosa (tenemos el ejemplo de Friedrich Engels) y ya nadie quiso hacerse cargo de mantener su tradición de manera integral, aunque sí se pudieron observar varios continuadores en determinados aspectos de la doctrina. Ese fue uno de los motivos por los cuales las obras de Saint-Simon (y más aún las de Enfantin) casi no tuvieron traducciones a otras lenguas hasta mucho tiempo después y, en algunos casos, ya bien entrado el siglo XX.[26]

Pero creemos que para hacer un balance del sansimonismo desde el punto de vista del desarrollo de la idea de socialismo, hay que destacar diferentes aspectos, que ya hemos ido observando en este capítulo. En particular, la doctrina de Saint-Simon, que ya tenía múltiples aspectos que anticipaban la ideología socialista, fue desarrollada por sus discípulos, acercándose todavía más a lo que después fue el socialismo maduro. La exposición de la Doctrina de Saint-Simon planteó claramente que la burguesía continuaba la explotación del proletariado, así como antes la nobleza guerrera había explotado al siervo de la gleba. Consumada la unidad entre la clase política (los legistas) y los jefes de las industrias, evidenciada tras la revolución de 1830, no quedaba margen para plantear una alianza entre la burguesía y el proletariado, clases que desde ese momento empiezan a ser nombradas de esa manera por el socialismo y por buena parte de la opinión pública. Abogan por la rehabilitación de la materia y la emancipación de la mujer, planteo que no es solamente una vindicación teórica sino que les dan un lugar a las mujeres en la estructura de su religión. Más importante que todo eso, la ideología de los discípulos de Saint-Simon, a partir de su propuesta de liberación de los proletarios, es un atractivo para miles de obreros y artesanos de París, de varias ciudades de Francia y de Europa, que se organizan con ellos con la esperanza de encontrar una solución a la profunda miseria en la que estaban hundidos.

Si no hubiera sido por el “partido político de los trabajadores”, los discípulos de Saint-Simon probablemente no hubieran tenido la importancia que tuvieron, en su momento y con posterioridad a su ruina. Con toda seguridad, la persecución judicial de que fueron objeto se debió principalmente a la gravitación de que gozaron entre el pueblo bajo. La década de 1830 asistirá al surgimiento del proletariado en lucha y ese fue el verdadero temor del Estado con respecto al sansimonismo y el motivo por el cual una de las acusaciones fue “incitación a la rebelión”, completamente injustificada en el caso de una doctrina pacifista.

La “forma religiosa” de organización, que fue la ruina de los sansimonianos, también resultó la vía que les permitió, quizá sin que fuera su intención directa, crear en su seno un heredero directo de la doctrina de Saint-Simon, el proletariado. Si se hubieran mantenido como un grupo ideológico que interpelaba a las clases cultas, no hubieran podido atraer a la organización a familias enteras, estableciendo una influencia barrial significativa, estructurada además con un sistema radial que les permitió multiplicar su penetración. De haber conformado un grupo político, interesado en conseguir bancas en el Parlamento, ni las mujeres ni los obreros habrían tenido un lugar ni se hubieran

interesado en participar. Al contrario, el hecho de presentarse como una "religión", novedosa porque abogaba específicamente por la emancipación de los trabajadores y de la mujer, permitió que los obreros, que originalmente en esa doctrina eran sólo objeto de su política, pudieran integrarse para ir convirtiéndose paulatinamente en el sujeto de su propia acción. La forma religiosa fue también lo que permitió la difusión de las ideas sansimonianas por toda Francia y en varias ciudades de Europa. En Alemania, por ejemplo, el hecho de que se presentaran como una nueva religión atrajo la atención de la prensa comercial, que le dedicó durante varios años una enorme cantidad de artículos.

No es cuestión ahora, tras dos siglos de ideas socialistas, de reivindicar el envoltorio religioso y menos aún las exageraciones místicas y mesiánicas de Prosper Enfantin. En cierta manera, el sansimonismo ensayó una vía que resultó funesta para las propias aspiraciones del grupo y permitió entender, a las próximas generaciones de activistas, que más allá de las creencias personales la liberación de los trabajadores se realizaría por otros medios, eminentemente políticos. La persecución estatal quedó como una enseñanza duradera en el movimiento proletario.

Pero si no tenemos que reivindicar la constitución de una religión, sí tenemos que observar, si nos ubicamos en la evolución de la idea de socialismo, que el envoltorio religioso fue la forma como pudo desarrollarse una ideología que planteara a la vez la emancipación de los trabajadores y la liberación de la mujer.

El estallido del sansimonismo y su descrédito ante la opinión pública arrojó a la calle a miles de obreros, artesanos, hombres y mujeres, que se encontraron sin norte pero a los que se les había enseñado que se podía pensar en un mundo sin explotación. Ya nadie, salvo el pequeño grupo de Enfantin, quiso reivindicar como conjunto las ideas de Saint-Simon, pero sus consignas, sus lemas, sus conceptos quedaron en la conciencia de muchos de los que protagonizaron las luchas de las décadas posteriores. El movimiento socialista francés previo a la revolución de 1848 es inentendible si no se toma en cuenta lo que dejó la religión sansimoniana, de positivo y de negativo también. Como ya dijimos, la mayoría de los grupos obreros y socialistas de todo el siglo XIX serán creyentes, y algunos pondrán la divinidad en el centro de sus teorías, pero ya nadie ensayará organizar al proletariado a través de una religión. El fracaso del sansimonismo da lugar a diversos experimentos políticos, pero es este grupo el que abre la posibilidad para que los obreros y las trabajadoras se organicen con

sus propias consignas y sus propios dirigentes.

El conjunto de influencias y recuperaciones de las ideas sansimonianas podrá ser apreciado en los capítulos que siguen, pero me parece útil recoger un testimonio de alguien que no comulgó con sus ideas en ningún momento y, en cierta manera, sufrió la competencia de su organización. Victor Considerant fue quien continuó la obra de Charles Fourier desde la muerte de este último en 1837. Dirigió el periódico Le Phalanstère, que en 1843 cambió su nombre por La Démocratie Pacifique. Allí escribió que “el cartismo, el comunismo y las doctrinas sansimonianas sobre la ilegitimidad de la herencia avanzan a grandes pasos en Europa” (Considerant, 1950 [1843]: 233). Téngase en cuenta que lo dice diez años después de que la religión sansimoniana fuera prácticamente disuelta. Lo que observa Considerant es, entonces, la difusión de esas ideas en concierto con otras más directamente obreristas, como el cartismo inglés y un comunismo que apenas se está manifestando. Su opinión del sansimonismo es contundente:

Los vehementes ataques dirigidos por la escuela sansimoniana contra la legitimidad de la herencia han despertado y acelerado en nuestro tiempo tamañas doctrinas antipropietarias, que se desenvuelven rápida y sordamente en las capas desheredadas de la sociedad. (Considerant, 1950 [1843]: 252)

Queda claro en esta cita el papel revulsivo que tuvo el sansimonismo a partir de su diseminación en el proletariado de Francia y, parcialmente, de Europa. Lo afirma alguien que se había colocado muy a la derecha incluso de un Enfantin: la crítica a la propiedad iniciada por los sansimonianos había devenido un cuestionamiento general y profundo a la sociedad basada en el capital, y se había instalado, de una u otra manera, en los sectores obreros a los que justamente esa ideología interpelaba.

Las interpretaciones sobre la religión sansimoniana oscilan entre el interés culturalista, que buscaría dar cuenta de una faceta de la subjetividad de la época, y el rechazo y la burla, poniendo de relieve exclusivamente los aspectos más extravagantes y sectarios de la religión sansimoniana. Algunos, como ya hemos señalado, buscan establecer una corriente “más a la izquierda” con Saint-Amand

Bazard, pero en términos generales comparten las críticas al grupo de Enfantin y consideran que la experiencia de los discípulos destruyó la importante y prometedora obra de Saint-Simon. Las interpretaciones liberales y socialdemócratas (si es que tienen alguna diferencia con las primeras) ven la religión sansimoniana como una maquinaria totalitaria, tanto al interior de la organización como en su proyecto de sociedad futura. La ecuación es demasiado simple: si imitan a la Iglesia Católica, institución autoritaria y verticalista por excelencia, es porque postulaban la "infalibilidad" del padre Enfantin y porque soñaban con una dictadura partidaria como la que desarrollaría poco después el marxismo. Pero la "democracia interna" de la religión sansimoniana es mucho más grande que la de cualquier organización política liberal del siglo XXI, que realizan congresos inocuos para recibir luego las órdenes para gobernar de tres o cuatro grandes empresarios. La discusión con Bazard duró un año y medio, el cisma se resolvió en un debate muy áspero pero que contó con la participación de decenas de personas. Las consecuencias de la ruptura se pueden leer en documentos que fueron publicados apenas producidos los acontecimientos. Es cierto que Enfantin padeció de mesianismo, pero ese elemento le dio pie a los historiadores liberales para trasladar su crítica acerba al conjunto de la doctrina. Cualquiera se puede dar cuenta de que esa crítica, que muchas veces retrocedía para endilgarle también a Saint-Simon una supuesta tendencia al autoritarismo, sirve sobre todo, por elevación, para adjudicarle al marxismo y al socialismo en su conjunto el "pecado original" del totalitarismo.

Creo sin embargo que el análisis de la religión sansimoniana debe ser más matizado. En primer lugar, creo haber mostrado que, mientras se profundizaba un camino religioso que desacompasaba al sansimonismo de la marcha general de la sociedad, se hacían aportes sustanciales al ideario del maestro, que siguieron ubicando la doctrina en el camino del socialismo. En segundo lugar, dieron lugar a una concentración propia de los trabajadores que, aun manifestándose como una religión, permitió la difusión de un primer intento de organización proletaria que fue el puntapié inicial para un desarrollo enorme del socialismo en los veinte años siguientes. Por último, la mayoría de las críticas a la religión sansimoniana omiten decir desde qué lugar se realizan. Si se hacen desde el liberalismo o desde el democratismo liberal, la única intención es tratar de encontrar un vínculo entre las Iglesias (a las que en definitiva ningún anticlericalismo logró apartar de la escena política) y el socialismo, olvidando que, en la misma época en que actuaban Bazard y Enfantin, el liberalismo establecía un régimen político en beneficio del 5% de la población francesa, prohibía y reprimía la organización obrera y se negaba a considerar cualquier

cambio en la situación de la mujer. Si la crítica se hace desde el interior del socialismo, habría que recordar que todos los movimientos proletarios se habían manifestado hasta ese momento primero a través de doctrinas religiosas: Thomas Munzer en la Alemania del siglo XVI, los levellers y los diggers en la revolución inglesa de mediados del siglo XVII, los metodistas ingleses en el siglo XVIII. La religión sansimoniana es seguramente su último episodio, pero nada quita que fue el grupo más dinámico y que con más profundidad criticó la sociedad capitalista naciente, pensó una solución para la miseria obrera y ensayó algunas herramientas para llevar esas ideas a cabo. No lo sabían, pero lo hicieron.

1. A su vez, el hermano de Hippolyte, Sadi Carnot, fue un importante físico que sentó las bases del estudio de la termodinámica, y un hijo de Hippolyte, llamado también Sadi en homenaje al hermano ya difunto, llegó a la presidencia de la República y murió a manos de un anarquista en 1894.

2. Señala Christophe Prochasson (2005: 134) que, de 3.500 alumnos, se han identificado 130 adherentes o simpatizantes del sansimonismo en 1830. Por otro lado, en su ataque a las ideas sansimonianas, el neoliberal Friedrich Hayek (2003) dedica un juicio negativo especial a los ingenieros sansimonianos y a la École Polytechnique, a los que ve como el germen de la planificación económica, uno de los “flagelos autoritarios” del mundo actual. Véase también Antoine Picon (2002: 102-112), quien señala que los ingenieros franceses pasaban por un momento de inadecuación entre su capacitación y sus posibilidades laborales y, por lo tanto, de cierta insatisfacción que impulsó a algunos de ellos a acercarse al grupo sansimoniano.

3. Para editar Le Producteur se conformó una sociedad en comandita en la que figuraron Olinde Rodrigues, Étienne Bailly, J. Duvergier y Léon Halévy. El financista Lafitte y el industrial Ternaux colaboraron con algunas acciones. Un relato sobre la experiencia de publicación de este periódico fue redactado por los mismos protagonistas en la introducción de la Doctrine de Saint-Simon (1831). Ver algunas apreciaciones en Sébastien Charléty (1969) y Pierre Ansart (2004). Alan Spitzer (1987: 145-170) la considera una publicación emblemática de su generación y establece algunas similitudes y diferencias con Le Globe, diario liberal que sale a la luz en 1824 patrocinado entre otros por Guizot.

4. Incluso hay un texto de Adolphe Blanqui sobre la América meridional, donde

se incluye un par de páginas sobre las Provincias Unidas del Río de la Plata (Le Producteur, vol. 1, pp. 160-162). Se destaca el comercio de cueros de Buenos Aires, su potencial agrícola aun no explotado y el hecho de que continúan los enfrentamientos políticos desde la Revolución, a pesar de los intentos pacificadores de Bernardino Rivadavia.

5. Le Censeur, luego Le Censeur Européen, fue un periódico publicado entre 1814 y 1819, dirigido por Charles Dunoyer y Charles Comte. Liberales e industrialistas, en sus páginas aparecieron varios artículos de Saint-Simon y de Augustin Thierry.

6. Olinde Rodrigues, "Henri de Saint-Simon", Le Producteur, vol. 3, pp. 86-109, 281-304, 426-443; vol. 4, pp. 86-112.

7. Le Producteur, vol. 3, pp. 304-318; vol. 4, pp. 292-316.

8. Recordemos que ese era uno de los principales reproches de Marx a los utopistas: "El proletariado sólo existe para ellos desde este punto de vista, como la clase que más padece" (Marx y Engels, 2008: 65).

9. Le Producteur, vol. 4, pp. 308, 311, 306.

10. En la edición original, y en las reediciones de los primeros años, no figuraba nombre de autor, con lo cual se infería que era una redacción conjunta de los discípulos. A la muerte de Prosper Enfantin se publicaron 47 tomos de las obras de Saint-Simon y Enfantin (OSSE), y en el tomo 41 se incluyó el texto de la Doctrina de Saint-Simon, pero aclarando en la portada que era una "exposición de Bazard". Cumplían así los legatarios del "padre" de la religión sansimoniana con rendir justicia a quien fuera su principal contendiente en la crisis y ruptura de 1831.

11. También: "Los hombres están entonces repartidos en dos clases: los explotadores y los explotados" (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 163). La compleja clasificación en clases de Saint-Simon, que los discípulos comparten, se va desvaneciendo y se va concentrando en sus elementos distintivos.

12. Lejos de tratarse de una frase efímera, perdida en el conjunto de la Doctrina de Saint-Simon, llegó a ser una divisa constante poco después, cuando el sansimonismo se transformó en religión.

13. Según los editores de las Oeuvres complètes de Saint-Simon (III: 2716), éste nunca utilizó esa expresión para distinguir épocas diferentes en la historia, como hicieron los discípulos. Pero empleó abundantemente la expresión “crítico”, para referirse a la decadencia del siglo XVIII y a la falta de perspectiva coherente del siglo XIX, y “orgánico”, para referirse a las ideas positivas y a la construcción de un sistema basado en la industria, en clara referencia a los antecedentes “fisiologistas” de su concepción de la sociedad.

14. La Doctrina de Saint-Simon no está dividida en capítulos sino en sesiones, que remiten a las conferencias que dictaba Bazard.

15. Ya Babeuf (1985: 102), con otra matriz ideológica, había propuesto que la tierra fuera repartida igualitariamente en cada generación.

16. Aclaremos de pasada que aquí se ve que ya circulaba la idea de “comunismo”, idea que rechazan tanto Saint-Simon como sus discípulos. La palabra en sí no se difunde en el ambiente político hasta 1839, lo cual es un hecho significativo, pero no es imprescindible un término para que una idea circule en la sociedad.

17. Para que no se malinterprete, la industria en la Edad Media, por ejemplo, estaba representada por la nobleza militar, que por medio de la apropiación o la invasión garantizaba las necesidades de la población. La Iglesia, en ese momento, santificaba esa actividad. La industria, entonces, es entendida como la procuración de las necesidades físicas de las personas y no sólo como la transformación moderna de materias primas.

18. No se trata de una estimación, sino que es el número que figura en los listados depositados en la Bibliothèque de l’Arsenal (Picon, 2002: 113).

19. Con un estilo y unos objetivos diferentes de los de este libro, Rancière (2010) releva, a lo largo de las páginas, innumerables pequeñas historias de los participantes de los grupos proletarios del sansimonismo.

20. Se trata de un ensayo de “comunidad”, pero un ensayo efímero y casual, en el sentido de que ni estaba prefigurado en la doctrina sansimoniana ni fue erigido como metodología central a desarrollar para la emancipación de los trabajadores. Más interesante que verlo como un producto del sansimonismo es analizarlo como un resultado directo de las necesidades de las familias pobres y la solución que se dieron ellas mismas en una situación de miseria.

21. No solamente se conocían y mantenían una amistad personal: la mujer de Bazard, Claire (a quien ya nombramos en la dirección del grado de los obreros), cuando fracasó el levantamiento carbonario en 1822 y su marido debió pasar a la clandestinidad, se refugió en casa de Lafayette por un tiempo.

22. La “dictadura” que Bazard le habría propuesto a Lafayette no es en absoluto comparable con un régimen autoritario. El programa que buscaban llevar adelante consistía en garantizar la libertad de cultos separando la Iglesia del Estado, libertad de prensa, libertad de enseñanza, destrucción de los monopolios, libertad de reunión y abolición de ciertos títulos de nobleza (Walch, 1970: 12). Este programa no implicaba la consumación del régimen industrial, lo cual permite ver que los sansimonianos no eran un grupo de soñadores sino que tenían muy en cuenta las posibilidades de desarrollar políticas prácticas que apuntaran en la dirección correcta. La referencia a la supuesta dictadura de Bazard repite la eterna crítica liberal que hace de cualquier planteo socialista un germen totalitario. Esta interpretación plantea, por omisión, que el régimen instaurado con Luis Felipe fue una democracia plena y no una dictadura del capital.

23. En un artículo publicado en Le Globe el 7 de marzo de 1831 (recogido en Enfantin, 1970 [1830-1831]: 66), afirma que ahora “desde el doméstico, en sus relaciones con su señor, y el obrero con su burgués, hasta el súbdito en sus deberes hacia su soberano, encontramos por todos lados desconfianza y astucia”. Si el obrero se relaciona con “su burgués”, ¿quiénes son los ociosos?

24. El divorcio había sido aprobado en 1792 pero fue restringido hasta tal punto por el Código Civil de Napoleón que cayó en desuso. Un proyecto de ley de divorcio se presentó en Francia en 1831 y en 1833. Aprobado en la Cámara de Diputados, fue rechazado las dos veces en la Cámara de Pares (Riot-Sarcey, 1994: 68). Recién será promulgado en 1884.

25. El informe de todas las reuniones de ese período se puede leer en los artículos de Le Globe reproducidos en OSSE (45: 219-285). También en Charléty (1969: 130-145).

26. La diferencia en este sentido con Fourier, con Proudhon o con Étienne Cabet es notoria.

4. La emancipación de la mujer: de las primeras feministas a Flora Tristán

El momento en que surge la denuncia de la situación de la mujer en la sociedad europea es la Revolución Francesa. Tanto en Inglaterra como en Alemania y en mayor grado en Francia algunas intelectuales (y algunos varones también) empezaron a reclamar un lugar no subordinado de la mujer con respecto al hombre, considerándolo más bien un problema ligado al individuo y no tanto un problema social.

En Inglaterra, Mary Wollstonecraft publicó en 1792 Vindicación de los derechos de la mujer (Wollstonecraft, 1998), poniendo en el centro del debate la necesidad de que las mujeres accedan a la educación. También en 1792, haciéndose eco de los vientos que soplaban desde Francia, el escritor satírico (además funcionario estatal y amigo de Immanuel Kant) Theodore von Hippel publicaba en Alemania De la promoción social de las mujeres (Evans, 1977: 9). Pero fue en la Francia revolucionaria donde no solamente aparecieron diferentes obras cuestionando la subalternidad de la mujer sino que además las mujeres participaron de distintas maneras en política, aun sin tener el derecho de ciudadanía.

Los jacobinos no fueron favorables a la incorporación de las mujeres a la vida pública. No solamente prohibieron las asociaciones de mujeres republicanas que se habían formado, sino que las persiguieron públicamente de manera violenta, como fue el caso de la actriz Claire Lacombe, vinculada a los enragés y combatiente en diversos alzamientos parisinos, y de Théroigne de Méricourt, apaleada por mujeres favorables a Robespierre, tras lo cual perdió la razón.[1]

Los girondinos, en cambio, fueron más abiertos a las reivindicaciones de la mujer. El Cercle Social, núcleo intelectual republicano afín a ellos, aceptó a una mujer en sus filas, la holandesa Etta Palm, y organizó una sección específica de mujeres en su seno. Uno de los más importantes intelectuales de la Revolución, Condorcet (2007 [1790]), vinculado a ese sector político, escribió uno de los textos más persuasivos a favor del otorgamiento de derechos cívicos a las mujeres, donde desarmó uno por uno los argumentos conservadores que pretendían mantenerlas en la ignorancia y alejadas de la política.

Olympe de Gouges, actriz y dramaturga con cierto éxito ya antes de 1789, tuvo una prolífica obra panfletaria al calor de los sucesos revolucionarios. Fue guillotinada acusada de haber ayudado a María Antonieta en un intento de fuga de la prisión. En su opúsculo "Los derechos de la mujer" denunció la "opresión" y el "despotismo" que el hombre ejercía sobre la mujer. Sostuvo en forma algo ambigua que la mujer debía estar representada en la Asamblea Nacional y reivindicó su derecho a "la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión" (Gouges et al., 2007: 115). En 1791 concibió una "Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana" (pp. 114-117), donde buscó compensar el olvido de su sexo en la declaración "universal" de los derechos del hombre. También planteó una especie de contrato nupcial para ser firmado por ambos miembros de la pareja, donde quedaba establecida la igualdad de derechos legales.

Todas estas reflexiones, realizadas bajo el impulso de una revolución que prometía la igualdad para todos (pero no necesariamente para todas), significaron un planteo general y en cierto modo abstracto de los derechos femeninos y, más importante, no implicaron a ningún colectivo para la consecución de los fines proclamados. Se trató más bien de botellas arrojadas al mar, declaraciones de gran importancia que no encontraron un eco mayor en los tumultuosos años en los que fueron enunciadas. Estos textos denunciaron la situación de la mujer pero no construyeron los canales concretos para llevar adelante su solución. También hubo poderosos movimientos de mujeres combativas y revolucionarias (la toma del palacio de Versalles el 6 de octubre de 1789, la toma de las Tullerías en 1792), lo cual da una dimensión del impulso que podría haber adoptado la emancipación de las mujeres, pero fueron más enérgicos en la lucha por el pan que en las reivindicaciones exclusivamente feministas.[2] Hasta cierto punto se puede pensar que la revolución ahogó a sus expositores en su remolino (Théroigne Méricourt y Claire Lacombe fueron reprimidas y silenciadas, Olympe de Gouges y Condorcet fueron guillotinados), pero además el liberalismo no recogió estas propuestas y, al contrario, de ahí en más le cerró la puerta a cualquier modificación del estatus de la mujer en la sociedad.[3] Estas reflexiones, al calor de la revolución en Francia y su contagio al conjunto de Europa, no convirtieron a los liberales en abogados del feminismo ni generaron algún tipo de movimiento más extenso por los derechos de la mujer.

A pesar de su ardiente individualismo, los hombres de 1789 no consideran a las

mujeres como “verdaderos individuos”. Éstas permanecen para ellos encerradas en la esfera de la actividad doméstica, exteriores a la sociedad civil. (Rosanvallon, 1992: 136)

El liberalismo mostró en este tema su verdadera cara: más allá de un planteo abstracto y universal sobre la libertad de los individuos, se evidenció como una doctrina para la libertad exclusiva de los propietarios varones blancos. Ningún grupo liberal postuló (hasta muy avanzado el siglo XIX) la igualdad legal entre varones y mujeres ni el sufragio femenino, y los que lo propusieron no lograron modificar la política casi de ningún gobierno hasta que la Revolución Rusa logró en un mes lo que los liberales no habían hecho en un siglo. El mérito de conformar un movimiento feminista en Europa lo tiene indudablemente el socialismo. Fourieristas y sansimonianos no solamente plantearon la necesidad de una “emancipación de la mujer” sino que además ofrecieron algunas soluciones y generaron un movimiento de mujeres del cual surgió, pocos años después, la palabra feminismo, primero en francés y luego extendida a otras lenguas.

Fourier y las mujeres en la historia

Charles Fourier tiene un derrotero intelectual muy diferente al que pudimos observar en Saint-Simon. Su visión del mundo y su propuesta social y política se ubican a una distancia sideral de las consideraciones no solamente de su época sino también de las generaciones futuras. Combinó una descripción obsesiva de los mínimos detalles, muchos de ellos absurdos, que debería desarrollar una sociedad organizada, con algunos destellos de genialidad que hicieron de su doctrina un conjunto singular y respetable. Seguramente es el ejemplo paradigmático del utopismo, y su propuesta de construcción de colonias agrícolas, a las que llamó falansterios, se instaló en algunos sectores de la población europea del siglo XIX como una salida posible para solucionar el problema de la miseria. Por cierto, desde la publicación en 1808 de su primera obra, Tratado de los cuatro movimientos y de los destinos generales, no hizo otra cosa que reescribir sus teorías hasta su muerte en 1837,[4] de manera tal que se puede considerar que su ideario comporta una unidad coherente, a diferencia de, por ejemplo, Saint-Simon, en cuya obra se observa un desarrollo y un despliegue tal que hace necesario recurrir a su evolución diacrónica para captarla en su verdadera dimensión.

Fourier fue un crítico muy agudo de algunos aspectos de la sociedad de su tiempo, la sociedad mercantil, a la que llamó “civilización”. Su padre, comerciante de cerveza, le enseñaba de joven la manera de adulterar la mercadería para engañar a los clientes y sacar provecho. A partir de este hecho, fue un enemigo de los comerciantes y de la astucia y la hipocresía que rodeaban las actividades del comercio. También censuró el trabajo repetitivo, embrutecedor y agotador que se observaba en la industria, al que llamó “trabajo repugnante”, y en sus falansterios estableció que se desarrollaría el “trabajo atractivo”: nadie haría la misma tarea durante todo el día, sino que se alternaría en trabajos de diferente tipo en turnos de no más de dos o tres horas. Por otra parte, el trabajo a desarrollar no estaría reñido con las características personales, sino que se amoldaría a las tendencias naturales de cada ser. Al ser el trabajo atractivo y variado, las personas podrían trabajar mucho más tiempo y con más productividad, necesitando solamente dormir tres o cuatro horas, según Fourier,

para reponer fuerzas. Esta noción de trabajo atractivo, que tuvo una clara influencia en Proudhon, buscaba ser contrapuesta al trabajo repugnante, propio de la alienante labor industrial o agrícola.

El falansterio era una colonia agrícola e industrial cooperativa. Su centro estaba constituido por un edificio de vivienda común y Fourier proveyó el plano y la función específica de cada una de sus partes. Allí vivirían alrededor de 1.400 personas, y era absolutamente necesario combinar los diferentes sexos, edades y pasiones (es decir, rasgos de personalidad), de manera de poder aprovechar todas las características y tendencias personales en beneficio del conjunto. El número de habitantes necesario e ideal surgía justamente de combinar y completar todas esas características. Por ejemplo, como entendía que los niños eran afectos a "ensuciarse", se conformarían "hordas" de niños para recoger la basura del edificio. Puesto a producir, el falansterio debería ser mucho más productivo que la industria "fragmentada" (morcelé), donde la competencia y los engaños mutuos llevan a que el conjunto no pueda desarrollarse de manera coherente e integral. Al ser más productivo el rendimiento de los falansterios, los capitalistas se volcarían rápidamente a invertir en ellos, dejando abandonadas paulatinamente las viejas fábricas privadas, y en pocos años se llegaría a un nuevo estadio social caracterizado por la presencia exclusiva, en todo el globo terrestre, de falansterios.

En su afán de clasificar toda la historia humana, pasada, presente y futura, brindó un cuadro de la evolución del mundo que dejó una huella en la historiografía de su tiempo. Las edades del hombre, según Fourier, eran las siguientes:

Primer período: primitivismo

Segundo período: salvajismo

Tercer período: patriarcado

Cuarto período: barbarie

Quinto período: civilización

Sexto período: garantismo

Séptimo período: asociación

Octavo período: Armonía

Como ya dijimos, el tiempo de Fourier era el quinto, la civilización. Los períodos tercero, cuarto y quinto incluían la pequeña, la mediana y la gran industria, respectivamente. Los tres siguientes correspondían a los comienzos de la asociación (sexto período), a la asociación generalizada, pero sencilla (séptimo período), y a la asociación absoluta y a la interrelación armoniosa del mundo (octavo período). El mundo "societario" del séptimo período en la década de 1830 se identificó con el socialismo, la nueva palabra que empezaba a circular entre los reformadores sociales.

Esta periodización de la historia del mundo está muy vinculada a su reflexión sobre la situación de las mujeres, ya que cada período tiene como característica central la ampliación de sus derechos.

Los progresos sociales y cambios de período se operan en razón del progreso de las mujeres hacia la libertad; y la decadencia de orden social se opera en razón del decrecimiento de la libertad de las mujeres. (Fourier, 1966, I: 132; también 1946: 243)

Eso implicaba que cada período histórico tenía su manera característica de tratar las relaciones entre los sexos (básicamente, de dominar a las mujeres) y lo adecuado era educar a las personas en función de esas costumbres.

Ciertamente, es necesario que cada período social prepare a la juventud a digerir las ridiculeces dominantes, y si se necesitaba en el orden bárbaro embrutecer a las mujeres, persuadirlas de que no tenían alma, para disponerlas a dejarse vender en un mercado y encerrar en el serrallo, es preciso, en el orden civilizado, idiotizar a las mujeres desde la infancia, para amoldarlas a los dogmas filosóficos, a la servidumbre del matrimonio y al envilecimiento de caer bajo el

poder de un esposo, cuyo carácter será acaso antípoda del suyo. (Fourier, 1966, I: 149; también, 1946: 245)

Por eso se indignan los varones, dice Fourier, cuando ven que una mujer desmiente el prejuicio que lleva a considerarlas inferiores. En particular se indignan con las mujeres que escriben y hacen públicos sus escritos, y eso desata “la envidia masculina”.

Al considerar que cada período corresponde, y debe corresponderse, con un grado de libertad de la mujer, Fourier, como vimos, considera inadecuado adelantar la liberación de la mujer a través de la aceptación de costumbres que, según él, se ajustan mejor con períodos más avanzados.[5] Eso lo lleva por momentos a expresarse de una forma que no parece que abogara realmente por la libertad de las mujeres. Pero la lectura que hicieron sus discípulos y sus contemporáneos en general enfatizaba en el aspecto crítico y en la denuncia que realizaba acerca de la situación de sometimiento de las mujeres respecto de los varones. Mientras los conservadores y los liberales naturalizaban esa subalternización o ni siquiera se inquietaban en considerar a las mujeres como individuos (más allá de que algunas mentes aisladas ya habían criticado ese estado de cosas), tras las palabras de Fourier se podía vislumbrar que otra situación era posible y que la búsqueda de una evolución en el mundo debía estar acompañada de una intencionalidad clara en ese sentido.

El primer discípulo de Fourier, Just Muiron, publicó en 1824 una obra de reivindicación de los planteos de su maestro. Aunque no le dedica un apartado especial, el sometimiento de la mujer está presente en sus páginas. “La jerarquía de la opresión”, afirma (Muiron, 1840 [1824]: 32), “está bien organizada”, empezando por la familia, los únicos subordinados que puede tener un granjero o un artesano: “El hijo mayor oprime al menor, la madre oprime a los dos, el padre se hace obedecer arbitrariamente por los hijos y por su madre”. La línea de opresión se continúa en la sociedad: cada autoridad oprime a sus subordinados, el gobierno a sus administrados, los patrones a los obreros (p. 33). La opresión, común en la industria fragmentada, no existirá en la industria organizada a partir de las series de grupos y garantizará a cada hombre, mujer o niño la “preciosa libertad individual” que desea (p. 175). Marido y mujer, que habitualmente se hallan a disgusto al interior del matrimonio, en el régimen societario (es decir, en el ámbito de un falansterio) tendrán un gran desarrollo personal, pues no estarán

agobiados por las tareas domésticas, se encontrarán con las personas de su preferencia y los esposos serán libres, "mucho más que hoy", de comer juntos si allí encuentran "sus mutuas conveniencias". Ya no habrá necesidad "de la esclavización doméstica de ninguno de los dos" (pp. 217, 218).

En el ámbito del fourierismo, pero cruzando el canal de la Mancha, William Thompson y Anna Wheeler publicaron en 1826 un famoso opúsculo feminista: "Llamado a la mitad de la raza humana, mujeres, contra las pretensiones de la otra mitad, hombres, de mantenerlas en la esclavitud política, civil y doméstica".

Más que un llamado a las mujeres contemporáneas a desarrollar una lucha por su emancipación, la obra de Fourier y de sus seguidores, al realizar la comparación del presente con un estado ideal supuesto, establece una clara denuncia de la situación de opresión social y familiar. Al poner en relación los períodos históricos y la opresión sexual, abrieron la posibilidad de desnaturalizar la situación de subalternidad de la mujer en esa época y llevaron a que gran parte de los reformadores sociales imaginaran un estatuto diferente como anuncio del mundo futuro.[6]

Ese vínculo forzoso entre las costumbres morales y el período histórico llevó a Fourier a relativizar los reclamos de su época sobre la emancipación femenina, que las sansimonianas y los sansimonianos expusieron de manera más abierta:

Antes de deslumbrar a las mujeres con utopías de libertad, hubiera hecho falta liberarlas de las cadenas de la vida doméstica […] Hablarles a las mujeres de libertad antes de haber descubierto el arte de la asociación, que les garantizaría ante todo la independencia industrial, es engañarlas.[7]

En cierta forma, podemos decir que las propuestas de Fourier resultaron más realistas que las de los sansimonianos. Mientras éstos buscaron poner en práctica inmediatamente los lineamientos morales que quizá se correspondían con el "nuevo mundo" anunciado, incentivando modificaciones y expectativas que resultaron chocantes para la época y decepcionantes sobre todo para las mujeres que creían en ellas, el relativismo de Fourier sirvió para entender que las reformas sociales por las que se lucha no tienen el mismo ritmo ni obedecen a las mismas coordenadas que los cambios morales. Paradójicamente o no, las

excentricidades de Fourier en este caso fueron más realistas que el realismo económico e industrial de los sansimonianos.[8]

Una religión emancipatoria

Los sansimonianos leyeron a Fourier y asumieron como propios los planteos de emancipación de las mujeres. Al final de una "predicación" sobre la liberación de la mujer se lee una nota al pie que afirma que, luego de ser interrumpido varias veces por los aplausos, el orador "da lectura a algunos pasajes de uno de los escritos de Charles Fourrier [sic], que contienen opiniones avanzadas sobre las mujeres" ("L'affranchissement de la femme", en OSSE, 45: 375).

Esta lectura también implicaba establecer un ámbito de participación común y circulación de textos recíprocos, ámbito que tiempo después será llamado el de los "reformadores sociales". Así como en Le Producteur sansimoniano se encuentran comentarios e incluso críticas a la obra de Robert Owen, encontramos este vínculo con Fourier alrededor de la emancipación de la mujer. El mismo Fourier asistió, instigado por algún discípulo, a una conferencia de la religión sansimoniana de la que salió con un enérgico rechazo a sus ideas. Publicó entonces un libelo (Fourier, 1831), Trampas y charlatanismo de dos sectas, Saint-Simon y Owen, donde no ahorró insultos a las ideas de estos grupos, considerando sobre todo que habían plagiado propuestas que él habría expresado mucho antes. Sea por medio de críticas, de citas o de elogios, estos "vínculos" establecieron, frente a un amplio auditorio, incluso obrero (en especial en el caso de los sansimonianos y de Owen), un ámbito de referencia (Díaz, 2006). Más allá de que la competencia implicaba un cierto tironeo con el hipotético auditorio, la proliferación y el desarrollo de estos diferentes proyectos demostraba que no se trataba de un grupo aislado con ideas extravagantes, sino que había una verdadera fermentación de preocupaciones y de soluciones divergentes para un problema acuciante: una reforma social que atendiera el relegamiento del proletariado y de las mujeres. En cierta manera, el acercamiento con los otros proyectos reformistas "izquierdizó" a todos ellos, en particular a los sansimonianos y a los fourieristas, que, por diferentes motivos, rechazaban una participación en la vida política de Francia.

Las conferencias recopiladas en la Doctrina de Saint-Simon incluyeron un primer acercamiento al problema del sometimiento de las mujeres. Allí se

afirmaba que la mujer todavía estaba “marcada por el anatema que le endilgara el guerrero y se presenta como si mereciera ser sometida a una tutela eterna” (1831: 174). Como en muchas otras ocasiones, también trazaron la evolución histórica del problema, para indicar finalmente la evolución esperable en el “nuevo mundo” de asociación de trabajadores:

Vamos a mostrar cómo la mujer, primero esclava o al menos en una condición lindante con la servidumbre, se asocia poco a poco con el hombre y adquiere cada día mayor influencia en el orden social; cómo las causas que determinaron hasta ahora su subalternidad, habiéndose debilitado sucesivamente, deben al fin desaparecer y llevarse con ellas esta dominación, esta tutela, esta eterna minoridad que todavía se le impone a las mujeres y que sería incompatible con el estado social del porvenir que avizoramos. (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 178, subrayado en el original)

Los tintes optimistas de la Doctrina de Saint-Simon dieron paso, después de la revolución de 1830, a un panorama más matizado, donde lo que se dejaba sentir no era tanto la esperanza del cambio como la exigencia de una reformulación urgente de una situación que el liberalismo se negaba a modificar.

El proletario y la mujer deben ser liberados: el proletario y la mujer todavía son esclavos, el proletario y la mujer serán liberados. […]

En cada rincón de la tierra la mujer es la esclava del hombre. Por el hombre su carne es mancillada, su espíritu es oprimido, su corazón es torturado. En cada rincón de la tierra es el hombre el que da la ley a la mujer: es el hombre el que regula todas las condiciones de su vida; la mujer es la propiedad del hombre; usa y abusa de ella. La mujer debe dejar de ser la esclava y la propiedad del hombre […] Toda ley que haya sido hecha solo por el hombre es mala, pues es opresiva para la mujer. Todas las leyes deben ser hechas por el hombre y la mujer. (“Le proletaire et la femme”, en OSSE, 45: 355-358).

Abogan por “una ley nueva, basada a la vez en la igualdad social del hombre y de la mujer, y en la rehabilitación de las necesidades y de los gozos de la carne” (“Affranchissement de la femme”, en OSSE, 45: 362; subrayado en el original).

Las palabras van abriéndose paso, trabajosamente, en forma de acciones. En un mundo casi absolutamente masculino, la religión sansimoniana empieza a incluir mujeres en sus filas. Claire Bazard es la más destacada de ellas, pero también Cécile Fournel y Aglaé Saint Hilaire son parte del exclusivo Colegio de la religión sansimoniana, a partir de julio de 1831.

Así como vimos que el proletariado aparecía todavía entre los sansimonianos como objeto de reflexión pero no como sujeto, lo mismo sucede con los llamados a la emancipación de la mujer (Riot-Sarcey, 1994: 48). Como afirma Paola Ferruta (2008: 7), el discurso sansimoniano sobre la mujer surgía, al menos en parte, de un discurso realizado por los exponentes masculinos. Cuando Claire Bazard fue admitida en el Colegio, por ejemplo, Enfantin pretendió otorgarle un lugar preeminente, diferenciado del resto de los integrantes, pero ella exigió sentarse en el mismo nivel que todos los varones y se negó a ser exhibida como un símbolo de integración (Delvallez, 2004: 156). Esto nos muestra que entre el planteo puramente verbal de emancipación de la mujer y la concreción de las ideas en actos había una distancia difícil de superar sin tropiezos. Lo válido es que, en este caso, fue una misma mujer la que puso en cuestionamiento el otorgamiento del lugar por parte del “padre” Enfantin.

Mientras el conjunto del aparato del Estado, incluyendo a los liberales en el gobierno y a la todavía poderosa oposición monárquica, sigue relegando a la mujer a su lugar de subordinación y justifica deliberadamente ese estatus, un puñado de mujeres más conscientes de esa situación encuentran un “partido” que no solamente se opone teóricamente a esa circunstancia sino que les da a ellas un lugar concreto donde educarse y donde desarrollar sus potencialidades. Prácticamente todas las feministas francesas de las dos próximas décadas surgieron de las filas del sansimonismo o tuvieron un contacto más o menos estrecho con la doctrina, más allá de los diferentes derroteros que siguió cada una. El feminismo, aunque anticipado por algunas pensadoras aisladas previamente, nació como movimiento en el interior del amplio campo del socialismo, en oposición al poder y al liberalismo, que lo combatieron durante mucho tiempo más.

La crisis de noviembre de 1831 entre Bazard y Enfantin no solamente trajo

aparejada una disminución general de los seguidores del grupo y la rápida dispersión del grado de los obreros, sino que también hubo un retroceso en referencia a la participación de las mujeres en los ámbitos de liderazgo. Enfantin determinó que las leyes morales del sansimonismo debían ser hechas por varones y mujeres conjuntamente, pero como la mujer “no había hablado”, no había ninguna mujer que se hubiera destacado como para generar doctrina, a partir de ese momento sólo los hombres la impartirían y esperarían una “mujer Mesías”, una “madre” sansimoniana, que tuviera un rol similar al del “padre” Enfantin.

Nuestro apostolado por el momento sólo puede ser ejercido por hombres. La mujer libre no ha hablado todavía […] Hasta que la mujer libre sea revelada, ninguna mujer tomará parte en nuestra obra. Todas las mujeres que hemos provisoriamente clasificado en las filas de la jerarquía se tornan para nosotros iguales unas a otras, esperando que cada una de ellas sea igual al hombre. (28 de noviembre de 1831, citado por Riot-Sarcey, 1994: 57)

Las mujeres activas en el sansimonismo, mujeres de carne y hueso, fueron desplazadas, y en su lugar apareció su idealización a través de la mujer Mesías, de la cual se desconocían sus características pero que sería compatible con Enfantin para consumar la pareja de padre y madre que parecía necesitar la nueva religión.

Las mujeres toman la tarea en sus manos

La religión sansimoniana entusiasmó, convenció a las mujeres, las atrajo a sus filas, las hizo participar, pero la crisis y el posterior desplazamiento de Enfantin las desorientó y llevó a muchas de ellas a una relativa decepción. La frustración duró poco tiempo: tomaron en sus manos la tarea de continuar la lucha por la emancipación de la mujer y decidieron crear un periódico escrito por ellas mismas. Nació así La Femme Libre, desde el segundo número llamado Apostolat des Femmes y luego Tribune des Femmes. La publicación, aunque irregular, duró dos años y decidieron que firmarían solamente con sus nombres, sin apellidos, para evitar eventualmente el apellido de casadas y quizá como medida de seguridad frente a las persecuciones policiales que ya pesaban en su entorno. Las responsables participaron casi todas ellas en el grado de los obreros. Vale la pena recordar algunos nombres y sus recorridos biográficos.

Marie-Reine Guindorf (1812-1837), obrera costurera, se integró al sansimonismo a través de sus padres, obreros también, que habían estado en el grupo de Eugénie Niboyet. Figuró como directora el primer año de la publicación.

Suzanne Voilquin (1801-1876), obrera bordadora, hija de un obrero sombrerero que participó en la revolución de 1789 y madre católica. Participó en la religión sansimoniana junto a su marido, arquitecto, de quien tomó el apellido. Figuró como “fundadora” desde La Femme Libre y asumió como directora en el segundo año, cuando Guindorf dio un paso al costado.

Eugénie Niboyet (1796-1883), educadora, de familia bonapartista. Logró vivir de su escritura y se integró en 1829 a la Sociedad de Moral Cristiana, que se reunía en los mismos locales que los sansimonianos. Tras adherir a esta doctrina, hizo partícipes a su marido y a su hijo de cinco años. En poco tiempo se convirtió en directora de uno de los distritos obreros de París.

Jeanne Deroin (1805-1894), obrera costurera, por intermedio de un sacerdote católico logró un certificado de maestra. Integrada al sansimonismo, conoció a Antoine Desroches, con quien se casó y tuvo tres hijos, pero se negó a cambiarse el apellido.

Désirée Véret (1810-1891), costurera, de familia obrera. En 1833 emigró a Inglaterra y allí conoció al owenista Jules Gay, con quien se casó, adoptando su apellido.

En el primer número de La Femme Libre realizan un "Llamamiento a las mujeres":

Cuando todos los pueblos se agitan en nombre de la Libertad y el proletario reclama su liberación, ¿nosotras, las mujeres, seguiremos pasivas frente a este gran movimiento de emancipación social que se opera frente a nuestros ojos? ¿Nuestra suerte es tan feliz, que no tenemos nada que reclamar? La mujer, hasta el presente, ha sido explotada, tiranizada. Esta tiranía, esta explotación, debe cesar. Nacimos libres como el hombre, y la mitad del género humano no puede ser, sin injusticia, sometida al otro. Comprendamos nuestros derechos; comprendamos nuestro poder; tenemos el poder de atracción, el poder del encanto, arma irresistible, sepamos emplearlo. Rechacemos por esposo al hombre que no sea lo suficientemente generoso como para aceptar compartir su poder; no queremos más la fórmula Mujer, sé sumisa a tu marido. Queremos el matrimonio según la igualdad… ¡Es mejor el celibato que la esclavitud![9]

La emancipación de las mujeres es puesta en relación directa con la liberación de los proletarios. El tercer número está encabezado por un lema que insiste en ello: "Con la liberación de la mujer vendrá la liberación del trabajador". Se observa aquí el nacimiento de un debate que todavía circula en el siglo XXI: ¿se debe anteponer la liberación de la mujer al cambio social, o los dos van de la mano? La mayor parte de las escritoras de esta publicación juzga que son dos procesos inseparables:

Ciertamente, estoy lejos de creer que la emancipación material sea todo lo que hace falta al pueblo y a las mujeres, sé que les falta también la emancipación social; pero, lo repito, una no puede establecerse sin la otra, pues están ligadas esencialmente y no pueden ser separadas.[10]

Pero también hay voces en contrario, que anteponen la cuestión de la mujer como condición previa a las otras:

Para mí, todas las cuestiones sociales dependen de la libertad de las mujeres: ésta las resolverá todas. Es entonces hacia ese objetivo que tienden todos mis esfuerzos; todo lo que haga por nuestra emancipación lo entregaré a la causa de las nuevas mujeres; la causa de las mujeres es universal, y no solamente sansimoniana.[11]

El grupo de feministas surgidas del sansimonismo luchan no sólo por la emancipación de la mujer en abstracto sino que también apuntan a cuestiones y reivindicaciones concretas. Una de ellas en cierto modo ya fue mencionada: la crítica a la pérdida del apellido propio y la imposición de utilizar el del marido. Muchas de ellas (Niboyet, Voilquin) siguieron usando el apellido de casadas, porque habían contraído matrimonio en la década de 1820, pero lo válido era destacar que no se trataba de "una costumbre" sino de una imposición legal para simbolizar el sometimiento. Perder el apellido es no tener individualidad. Fueron claras partidarias de una ley de divorcio, pero sin los aditamentos místico-sacerdotales de Enfantin. Insistieron en la educación de las mujeres y en la necesidad de que fueran calificadas para trabajar como maestras en todos los niveles.[12] Aunque no desarrollaron trabajos historiográficos, denunciaron el hecho de que la historia también las había dejado de lado, al igual que la sociedad presente, y reclamaron que fuera reescrita poniendo de relieve que la mitad del género humano había sido dejada en la oscuridad (Riot-Sarcey, 1994: 91). Las reivindicaciones se centraron en la situación legal de las mujeres (posibilidad de estudiar y de ser propietarias) y en la situación moral que debían soportar al interior del matrimonio. Nunca se le dio lugar, en esta época, al derecho de ciudadanía, es decir al sufragio: por un lado, la gran mayoría del país

estaba impedida del voto y, por el otro, entre los partidarios de un cambio social prevalecía un abstencionismo taxativo con respecto a la política democrática. Tanto sansimonianos como fourieristas creían que las formas de gobierno no eran otra cosa que fenómenos superficiales y el verdadero cambio social estaba en las fuerzas sociales y económicas subyacentes. El reclamo de sufragio universal (pero no el sufragio femenino) llegaría recién en la década de 1840.

La emancipación de la mujer es planteada ahora como un problema político, y no individual. Quieren para las mujeres el lugar que les corresponde "en el templo, en el Estado y en la familia",[13] consigna que será enunciada repetidas veces en esta publicación. Pero los problemas políticos (tener un lugar en el Estado) no se resuelven con el sufragio sino con una transformación en el pensamiento de la población. Ya no se trata de un problema de la redacción de la Constitución, como en Olympe de Gouges o, en última instancia, también en Condorcet, ni como un problema exclusivamente educativo, como en Wollstonecraft. El sometimiento de la mujer con respecto al varón es un problema que concierne al conjunto de la sociedad, y se denuncia al Estado y a los poderes que se cobijan en éste como los sostenedores de esa situación. En ese sentido, la prédica de Apostolat des Femmes apunta directamente contra los liberales y los republicanos, que rechazan de plano cualquier consideración sobre las reivindicaciones de las mujeres.

El feminismo como movimiento político, por lo tanto, fue una creación original en el seno del socialismo originario. Los planteos contemporáneos a la Revolución Francesa, desde Olympe de Gouges hasta Mary Wollstonecraft, pasando por Condorcet, fueron postulados importantes pero aislados, y no buscaron, o no lograron, convertirse en un movimiento masivo. Las feministas sansimonianas en cambio publicaron un periódico, establecieron debates con su generación, buscaron ampliar las consecuencias lógicas de su perspectiva emancipatoria. En suma, dieron vida al feminismo, pero no como una lucha "democrática" o en la búsqueda de una reivindicación individualista, sino como parte de un movimiento general de emancipación de todos los trabajadores. Sabían que la lucha de las mujeres y de los proletarios era la misma lucha. Como corolario, generaron los mismos enemigos: los liberales en el poder y los republicanos reformistas.

Si bien el feminismo como movimiento no exhibió continuidad hasta su organización extendida a fines del siglo XIX (de hecho, también gran parte del movimiento obrero se desarticuló después de la revolución de 1848), sus

protagonistas dejaron establecidas, para el sector más radical del socialismo posterior, las bases de la conformación de un movimiento de liberación de la mujer con clara delimitación ideológica de un todavía inexistente feminismo liberal. En ese sentido es llamativo que ni al interior del movimiento socialista ni en estudios académicos tan informados como el de Richard Evans (1977) se haya destacado la importancia de esta tendencia,[14] que sin embargo tuvo una clara influencia en la impugnación a la familia patriarcal, realizada por los primeros comunistas de 1840, crítica que recogieron Marx y Engels en el Manifiesto comunista. El movimiento feminista socialista padeció dos problemas: por un lado, la política siguió siendo en el siglo XIX predominantemente masculina y aun en el socialismo la inclusión de las mujeres resultó dificultosa; por el otro, el socialismo no apostaba en términos generales a luchar por el sufragio universal y menos por el sufragio femenino.[15] Por ello el feminismo sufragista, que hizo eclosión en Inglaterra a fines de siglo, ganó para sí el reconocimiento de ser la “primera” lucha femenina por la emancipación de la mujer. Las mujeres de la burguesía que salieron a reclamar por su derecho de ciudadanía fueron llamadas suffragettes, palabra francesa que aludía evidentemente a un linaje feminista iniciado de manera indiscutida por las sansimonianas de 1830 y quizá también por las revolucionarias de 1789. Pero si el feminismo eligió más tarde una tradición que comenzaba con el derecho a votar, el planteo general de emancipación de la mujer junto a la liberación de los trabajadores, aunado a reivindicaciones de la vida civil (como el derecho al divorcio y a mantener el propio apellido) se instaló con fuerza en el ala más radical del socialismo de las décadas posteriores. Los avances concretos de las mujeres a partir de la revolución en Rusia (y a partir de ella, en el resto de países europeos y americanos) son una consecuencia directa del feminismo de los orígenes.

Reflujo, republicanos e Iglesia

A partir de 1834 se experimenta un retroceso en la lucha feminista. La escuela sansimoniana está en pleno retroceso: a la diáspora generalizada posterior a la crisis entre Bazard y Enfantin se agregó, como vimos, la persecución judicial y el encarcelamiento de Enfantin y Chevalier. Apenas liberado, el "padre" sansimoniano se exilia durante tres años en Egipto, junto con un nutrido grupo de seguidores, buscando allí, en el cruce entre Oriente y Occidente, la mujer Mesías que no pudieron encontrar en Francia. "Los compañeros de la Mujer", como se llamaron a sí mismos, no encontraron en ese país a ninguna mujer que pudiera cumplir el rol de "madre" y se vincularon estrechamente al gobierno de Mehmet Alí, intentando que se aprobara un proyecto para abrir el canal de Suez. No obtuvieron el apoyo del consejo de gobierno, pero un miembro del consulado francés en El Cairo, Ferdinand de Lesseps, testigo de la oferta, será quien años después consiga el apoyo financiero de su gobierno para realizar la obra. Este exilio, lógicamente, dispersó aún más las filas sansimonianas y logró que la opinión pública francesa se olvidara por un tiempo de las excentricidades de Enfantin. A este grupo se suma, entre otros, Suzanne Voilquin, directora en el segundo año de la publicación que ahora se denomina Tribune des Femmes, y la revista deja de aparecer.

El retroceso se evidencia también en la emigración de muchas sansimonianas hacia el fourierismo. Désirée Véret, Eugénie Niboyet, Jeanne Deroin y Marie-Reine Guindorf empiezan a ilusionarse con un ámbito de ideas que está creciendo en auditorio. El fourierismo está cambiando de fisonomía: el creador de la doctrina, envejecido y poco dúctil para la comunicación pública, ha sido desplazado por Victor Considerant, joven y pragmático, también graduado en la École Polytechnique, quien está ahora al frente del periódico La Phalange. Después del fracaso de los sansimonianos, empieza a entusiasmar a sus seguidores con la pronta creación de un falansterio, para lo cual se buscan accionistas que pongan su capital al servicio de la causa.

Pero en última instancia ese retroceso en la lucha de las mujeres es parte de un retroceso general que experimenta el movimiento social en Francia. Después de

la decepción de la revolución de 1830, surgen movimientos proletarios reivindicatorios, pero los levantamientos en París, en Lyon y en otras ciudades son reprimidos, con el saldo de muertos, heridos, encarcelados y enjuiciados. Las organizaciones obreras están prohibidas, el movimiento obrero entra en un período de retroceso y el gobierno en septiembre de 1835 dicta nuevas leyes restringiendo la libertad de expresión. Se desarrollan las organizaciones republicanas (en particular, la Sociedad por los Derechos del Hombre) y los grupos conspirativos insurreccionalistas, en particular los de Auguste Blanqui.

Es importante resaltar el caso de los republicanos en referencia a la emancipación de la mujer. Hasta la revolución de 1830, eran una pequeña fracción indistinguible dentro de los liberales. La mayoría de ellos militó en la Carbonería, fracasó en los alzamientos de 1822 y 1823, y vimos cómo un grupo importante de su dirección terminó adhiriendo al sansimonismo. Cuando los liberales inclinaron la revolución de 1830 hacia una monarquía constitucional y mantuvieron las restricciones políticas para la mayoría en beneficio de la elite burguesa, surgió con fuerza una oposición republicana,[16] que reclutó fundamentalmente a los hijos de la burguesía pero que también intentó influir en los sectores populares. Si bien coqueteaban con la mejora de la situación de los trabajadores (abogando ambiguamente por la "igualación de las fortunas"), no tuvieron ninguna palabra de apoyo para la causa de las mujeres (Riot-Sarcey, 1994: 114-144). Esa situación había sido denunciada constantemente por Apostolat des Femmes: una lectora que se había vinculado previamente a los republicanos, comenta su decepción porque "la emancipación de la mujer no se encontraba jamás comprendida en sus reclamos".[17] Los republicanos pregonan que la mujer cumplirá su destino si es esposa y madre de buenos ciudadanos, la ciudadanía de la mujer es intermediada por su esposo, que "naturalmente" dicta las leyes y defiende a su patria en la guerra. La mujer sólo es útil como madre y acompañante (Riot-Sarcey, 1994: 129).[18] Los republicanos admiraron el cuadro de Delacroix La barricada, también conocido como La libertad guiando al pueblo (1831), porque la mujer que guía la revolución es una idealización con alusiones clásicas, por lo tanto una representación meramente teórica, pero no tuvieron la misma actitud con las mujeres contemporáneas, sus hermanas, sus esposas, sus hijas (Hadjinicolaou, 1981: 83-101).

Al mismo tiempo, en la Iglesia Católica se empezaron a observar movimientos tendientes a captar el descontento entre los proletarios y las mujeres. En 1834 Félicité de Lamennais publicó Palabras de un creyente, se escucharon en París los agitados discursos del padre Lacordaire, se creó la fundación Saint Vincent

de Paul, para ayudar a los necesitados y educar a las mujeres. Parecía vivirse en Francia un resurgimiento del catolicismo, en su faz más popular, después de décadas de anticlericalismo y laicismo. Pero si esta corriente pretendió ocupar el lugar de los reformadores sociales, emulando su discurso y deformando sus objetivos, se debe ante todo al rechazo de liberales y republicanos a considerar dentro de su programa las reivindicaciones obreras y, sobre todo, la emancipación de la mujer (Riot-Sarcey, 1994: 144).

En ese cuadro de reflujo popular, las mujeres que han creado un movimiento feminista sienten que no han podido conmover las conciencias de sus contemporáneos. Pretendían cambiar la manera en que la sociedad consideraba a las mujeres y encontraron la adhesión muy firme de un puñado de partidarias, pero incredulidad en la mayoría. Algunas se refugiaron en una doctrina aparentemente práctica: fundar un falansterio, una pequeña sociedad aislada y perfecta, donde las mujeres tuvieran el lugar merecido. En otras se sumaron los divergentes destinos personales. Suzanne Voilquin, ya vimos, partió hacia Egipto. Désirée Véret viajó a Inglaterra por motivos laborales. Eugénie Niboyet dejó las luchas sociales por unos años y se refugió en el trabajo educativo hacia las mujeres. Jeanne Deroin también se volcó a un largo período de silencio. Si esta diáspora no bastara, dos muertes conmovieron al pequeño mundo de las feministas: Claire Démar, muy combativa en el interior de la religión sansimoniana, con propuestas muy audaces a menudo resistidas por sus propias compañeras, terminó suicidándose en 1833 junto con su amante.[19] Y Marie-Reine Guindorf también se quitó la vida en 1837, ya casada con un sansimoniano y con un hijo de dieciocho meses, tironeada entre su amor conyugal y su atracción por un dirigente fourierista, hábil para sugestionar a las mujeres de su entorno (Voilquin, 1866: 479-482).

Este grupo feminista se dispersa, pero no desaparece. Su influencia en su generación no es masiva, pero varias mujeres individualmente recogen algunas de esas consignas, y la palabra feminista, que surge en estos años en los ámbitos fourieristas, empieza a ser escuchada en la sociedad. La revolución de 1848 encontrará a casi todas las feministas sansimonianas en la primera línea de batalla por las reivindicaciones de la mujer. Désirée Véret propuso una ley de divorcio y participó en la dirección de los Talleres Nacionales. Eugénie Niboyet y Jeanne Deroin fundaron La Voix des Femmes y Deroin y Véret publicaron un diario, La Politique des Femmes, que fue obligado por la policía a cambiar de nombre por L’Opinion des Femmes. Jeanne Deroin, además, denunció el “sufragio universal” instaurado por la revolución como un “sufragio universal

masculino”, siendo la primera que utilizó esa expresión. Para las elecciones de la Asamblea Constituyente propuso como candidata a la escritora George Sand, pero esta rechazó la invitación (Barry, 1982: 389-392), y en 1849 Deroin se presentó ella misma como candidata a diputada, a pesar de que las mujeres no tenían permitido ser electoras ni elegibles. Sufrió entonces el rechazo no solamente de los poderes y del partido del orden sino también de algunas de sus compañeras de militancia, entre ellas George Sand, temerosas de “hacer el ridículo” frente a la sociedad de su tiempo.

Flora Tristán: feminismo socialista

Flora Tristán ocupa un lugar de primer orden en la constitución tanto del feminismo como del socialismo y, sin embargo, ha sido tan injustamente olvidada en la tradición de esas dos corrientes que se confirma de una manera cruel la crítica de las mujeres cuando afirman que no sólo sus contemporáneos sino también la historia las vuelve invisibles. Flora Tristán recoge todos los hilos de la trama política e ideológica de los años de la Restauración y de la Monarquía de Julio, y no sólo de Francia sino también de Inglaterra, y desarrolla una experiencia militante que supera con creces los breves intentos de las feministas sansimonianas y de las organizaciones obreras del período (Díaz, 2012). No fue una revolucionaria, al igual que la mayoría de su generación, traumatizada por las onerosas experiencias insurreccionales que invariablemente habían beneficiado a la burguesía y arrojado al proletariado a experiencias de miseria más profunda. Al contrario, su idea de constitución de la clase obrera la entendía dentro de una política pacifista y reformista, y afirmó reiteradas veces (sobre todo en su libro La Unión Obrera) que su intención era “impedir las revoluciones, porque las revoluciones son contrarias a la libertad y a los verdaderos intereses del pueblo” (Tristán, 1993 [1844]: 178). Pero podemos afirmar que hizo mucho más por poner en pie el movimiento obrero francés e internacional que aquellos que buscaban despertar al pueblo “desde afuera”, con insurrecciones elaboradas en un laboratorio clandestino.

Nació en París, en 1803, hija de Thérèse Laisney y de Mariano Tristán, general del ejército español nacido en Perú, hermano a su vez de Pío Tristán. Este último combatió a las fuerzas independentistas de Manuel Belgrano y Martín Miguel de Güemes, en el norte argentino. Mariano Tristán, paradójicamente, fue amigo de Simón Bolívar, quien frecuentaba a la familia en París hasta que aquel murió tempranamente, cuando Flora tenía cinco años, dejando a su mujer y a su huérfana en la ruina (Baelen, 1972).

Ya en la adolescencia, Flora Tristán aprendió dibujo y entró a trabajar en un taller de grabado, y al poco tiempo se casó con su patrón, André Chazal, con quien tuvo tres hijos: un varón que vivió pocos años, Ernest y Aline. Pero Chazal

resultó ser alcohólico, golpeador y jugador, y Flora, antes del nacimiento de su tercera hija, se separó, lo cual la llevó a una larga situación de constante acoso judicial y personal por parte de su marido, que culminó en un intento de femicidio: Chazal le disparó a su ex mujer en plena calle, hiriéndola de gravedad. Flora se recuperó y su marido fue condenado a veinte años de trabajos forzados. Recién entonces se le concedió la tenencia de sus hijos.

Los largos años de disputa judicial y personal con André Chazal (desde 1825, cuando se va del hogar, hasta el atentado a su vida en 1838) fueron, para Flora, años de aprendizaje. Viajó reiteradas veces a Inglaterra, Suiza e Italia, como dama de compañía o institutriz; realizó un viaje a Perú de dos años, intentando infructuosamente que su tío la reconociera como heredera, y plasmó esta aventura en un libro, Peregrinaciones de una paria, que tuvo un cierto éxito de ventas.[20] Un tema recurrente del libro eran los infortunios que padecía una mujer divorciada en una sociedad prejuiciosa y conservadora (Abbate, 2020). Esta publicación le dio cierto nombre literario en París, que ella aprovechó para publicar una novela y algunos folletos (uno de ellos proponiendo una ley de divorcio) y frecuentar los salones de moda, en especial los de ambiente republicano y democrático. Pero estos años significaron, sobre todo, el encuentro paulatino con dos corrientes ideológicas donde Flora Tristán dejará una huella personal: el socialismo, en sus diferentes vertientes, y el feminismo.

Estando convaleciente del parto de su tercera hija, en 1825 había leído Vindicación de los derechos de la mujer, de Mary Wollstonecraft, y Del sistema industrial, del conde de Saint-Simon. En los años siguientes, Flora Tristán estuvo atenta al desarrollo de estos movimientos y tuvo la posibilidad de leer y conocer a sus principales dirigentes, tanto de Francia como de Inglaterra. En 1829 conoció a Prosper Enfantin y visitó también a Charles Fourier. Fue muy amiga de su sucesor, Victor Considerant, quien publicó en La Phalange un extracto de la propuesta de Unión Obrera. También hay que señalar que conoció a las feministas sansimonianas, en especial a Jeanne Deroin, Eugénie Niboyet, y también a Pauline Roland y Hortense Allart, vinculadas al círculo de Pierre Leroux y George Sand. Por último, Flora Tristán fue amiga de Agricol Perdiguier, dirigente del compagnonnage, que fue la base sobre la que trabajó Flora para su Unión Obrera.

El compagnonnage era una organización de artesanos para el aprendizaje de los oficios: cada obrero, para especializarse en una disciplina, viajaba por distintas ciudades de Francia, donde era hospedado por otros miembros de la hermandad

para aprender los secretos de su tarea. Una vez cumplido este cursus honorum, ya podía considerarse oficial y hasta abrir su propio taller. El compagnonnage no fue una organización estable a nivel nacional sino que, en rigor, se trataba de una red de vínculos interurbanos de obreros del mismo oficio. Esta red, hacia mediados del siglo XIX, estaba ya en decadencia y los diferentes grupos que la integraban no podían superar sus rivalidades, ideológicas y económicas, pues cada uno representaba a un sector artesanal diferente (Dolléans, 1962: 173-176). El compagnonnage tenía vínculos con la organización de los masones, con quienes Flora también estaba relacionada.[21]

Esta organización obrera abarcaba múltiples oficios: carpinteros, talladores de piedra, techistas, cerrajeros, ebanistas, vidrieros, yeseros, herreros, cuchilleros, torneros, fundidores, curtidores, tejedores, talabarteros, zapateros, panaderos y sombreros, entre los más importantes.[22] La caja de cada oficio estaba separada del resto, lo cual demuestra los celos y las rivalidades de los grupos, y cada una se denominaba Devoir. Se mostraban muy exigentes con la moralidad de sus miembros, defendían su paga y actuaban como una mutual para casos de enfermedad o muerte. Su fuerte era el centro y el sur del país; prácticamente no existían en el norte. En la década de 1840 se observaban tres corrientes al interior del compagnonnage: frente a los Devoirs como corriente tradicional se ubicaron Agricole Perdiguier con los Devoirs de Liberté y L’Union de Pierre Moreau. Perdiguier proponía una alianza de las tres fracciones mientras Moreau parecía reforzar la unidad material resignando algunas tradiciones.

Los contactos de Flora Tristán no se limitaron a Francia. En 1840 entrevistó a Robert Owen en una visita que éste hizo a París. Trabajando en Inglaterra de dama de compañía, fue amiga del matrimonio de William Thompson y Anna Wheeler, autores del famoso opúsculo feminista que ya mencionamos. Por último, en un viaje a Londres en 1839, conoció el cartismo, organización amplia de la clase obrera inglesa, y participó en una reunión de su comité central. Piénsese en la excepcionalidad de ese encuentro, ya que no era frecuente que las mujeres activaran en las organizaciones sindicales en ningún país, y menos aún que se les permitiera participar como observadoras en las reuniones de primer nivel. También asistió a una reunión del Parlamento, donde escuchó las palabras de Daniel O’Connell en defensa del pueblo irlandés (Tristán, 1972 [1840]).

A partir de esta definición política, Flora Tristán estrechó sus vínculos con los círculos obreristas de todo tipo y con el ambiente del socialismo (que ya es denominado con este nombre), en especial con Victor Considerant y con Pauline

Roland. La misma publicación de Paseos en Londres fue concebida por la autora como un acto de proselitismo. En ese volumen traza un panorama de la situación económica, social y política de Inglaterra e incluye un largo capítulo relatando su presencia en la reunión de la dirección cartista. Por otra parte, hay una descripción de la terrible situación económica de la clase obrera inglesa, que anticipa tanto la Situación de la clase obrera de Inglaterra de Engels, publicada en 1844, como las pinturas similares de Marx en El capital, de 1867. De Paseos en Londres se vendieron tres ediciones en pocos años.

En un intento por insertarse de manera definitiva en el ambiente literario de la época, Flora Tristán abrió un salón en su casa los domingos, donde recibió a escritores, a ideólogos y a obreros. Allí concurrió Arnold Ruge, quien planificaba publicar junto a Karl Marx sus Anales franco-alemanes. El proyecto anunciado en el título era combinar la filosofía alemana con el socialismo francés, pero los intentos de Ruge por asociar alguna pluma francesa fracasaron ante la negativa de todos los contactos en Francia. Flora Tristán fue una de ellas, seguramente poco dispuesta a asociarse a un grupo ateo y revolucionario. Aun así, Marx y Engels, en La sagrada familia [1845], defendieron dos años después sus planteos, en un capítulo de discusión con Edgar Bauer (Marx y Engels, 1959: 84-85).[23]

Los planteos feministas de Flora Tristán retomaron el camino iniciado por las feministas sansimonianas, camino trunco desde 1835. En su obra La Unión Obrera, de 1843, discutió en primer lugar las teorías discriminatorias sobre la mujer en Aristóteles, en la Biblia cristiana, en el islamismo y en el hinduismo (Tristán, 1993 [1843]: 110-111). La Iglesia, afirma, identificó a la mujer con el pecado, el legislador la sacó de la legislación, el filósofo la tildó de irracional. “Por lo tanto, se la ha educado para ser una graciosa muñeca y una esclava destinada a distraer a su dueño y a servirle” (pp. 114-115). Frente a este pensamiento retrógrado, Flora reivindica el gran paso adelante que significó el socialismo para llegar a un planteo de emancipación de las mujeres, retomando las ideas de Enfantin y de Fourier para darles una perspectiva más amplia, en unidad con la clase obrera de Francia y del mundo.

El obrerismo de Flora Tristán no la enceguece en cuanto a la situación de la mujer en la clase trabajadora. La miseria genera las peores discordias en el hogar, empeora aún más la dependencia de las mujeres con respecto a los maridos y generalmente hace de ellas esclavas domésticas. En ese sentido, las mujeres son “la clase más oprimida” (Tristán, 1993 [1843]: 103), ya que, a la vez

que son explotadas como trabajadoras, son oprimidas por el sexo masculino. Esta doble explotación que sufren no determina que se las pueda identificar como una clase social aparte: su lucha, aunque sea por el reconocimiento de derechos individuales (y, en ese sentido, una lucha democrática), sólo tiene sentido en el marco de la lucha por la liberación de todos los trabajadores. Sostuvo que “la emancipación de los obreros es imposible en tanto que las mujeres permanezcan en este estado de embrutecimiento” (p. 130), retomando la idea que ya se había esbozado en Apostolat des Femmes: la liberación de las mujeres es concebida como una condición de la emancipación obrera, pero coincidente y simultánea con ésta. Y no idealiza a las mujeres a las que convoca con su mensaje:

Estas pobres criaturas […] se enfurecían con el marido y conmigo porque el obrero perdía algunas horas de su tiempo ocupándose de ideas políticas y sociales […] Estas mismas mujeres me detestan, hablan horrores de mí y, sin el miedo a la cárcel, serían capaces de llevar su celo hasta el punto de venir a injuriarme a mi casa y pegarme, y todo esto porque yo cometo el gran crimen, dicen, de meter en la cabeza de sus hombres ideas que los obligan a leer, a escribir, a hablar entre ellos, todas ellas cosas inútiles que hacen perder tiempo. (Tristán, 1993 [1843]: 130-131)

Por eso incluyó en su libro La Unión Obrera un capítulo especial dedicado a las mujeres y, en todo momento, sus propuestas iban dirigidas a los dos géneros. En ese sentido, debemos señalar que es la antecesora de un tipo de enunciación, hoy mucho más extendido, que se preocupa por recordar constantemente la interpelación a los dos géneros (“todas y todos”, “las obreras y los obreros”, etc.), expresión frecuente tanto en sus publicaciones como en el diario de su gira por Francia. Ese tipo de enunciado puede ser hallado también, ocasionalmente, en los textos sansimonianos.

La constitución de la clase obrera

Flora Tristán elaboró sus ideas sobre la clase obrera francesa y europea a partir de conocer a las corrientes más importantes que motorizaron el ámbito de las reformas sociales. Y no solamente las conoció desde sus impresos sino que entrevistó a los dirigentes más influyentes de cada grupo: Prosper Enfantin, Charles Fourier, Victor Considerant, Pierre Leroux, George Sand, William Thompson, Anna Wheeler y Arnold Ruge. También participó en una reunión de la dirección del cartismo inglés. A través de Pauline Roland y Jeanne Deroin tuvo acceso directo a lo que habían producido las sansimonianas en La Femme Libre y sus continuaciones. Flora Tristán, de esta manera, se convirtió en un laboratorio viviente del conjunto de proyectos, estrategias y fracasos del socialismo y el feminismo de su época. En su corta vida, llegó a establecer un camino para que la clase obrera se organice, planteo que la ubica como un puente ideológico entre todas las ideologías que mencionamos y el comunismo obrerista de Karl Marx y Friedrich Engels.

En La Unión Obrera, libro que publica en 1843, propone que los trabajadores se organicen en un solo cuerpo, en una especie de institución única, prefigurando a la vez lo que será un partido y un sindicato, que les permita defender su estándar de vida y poder tener una voz en la política francesa. En esta gran unidad obrera, las trabajadoras y los trabajadores aportarían cada uno 2 francos al año con un doble objetivo: el primero, construir “palacios obreros”, donde se pudiera cuidar de los enfermos y los ancianos e instruir a los niños en oficios útiles para su vida adulta; el segundo, poder rentar a un hombre “de corazón y de talento” para que defienda en el Parlamento las reivindicaciones de la clase obrera.

La idea de una autoorganización integral de la clase trabajadora es una traducción que realiza Flora de lo que observa en la clase obrera inglesa, donde los cartistas han logrado unir detrás suyo al conjunto de sindicatos y sociedades obreras existentes. Inglaterra es el país donde la Revolución Industrial se ha desarrollado más y, en consecuencia, la clase trabajadora también se ha alejado más de sus orígenes campesinos y artesanales. Pero también es verdad que Francia es el país del desarrollo ideológico por excelencia: aquello que los

ingleses han hecho de manera práctica y empírica, los franceses lo sentencian por la vía de sus planteos teóricos.

Las funciones que cumplirían los palacios obreros que propone la pensadora francesa anticipan, en cierta manera, lo que más tarde serán las organizaciones mutuales, las jubilaciones y la educación pública. Con ellos, la organización de los trabajadores cubría tres aspectos en los que el Estado liberal abandonaba a su suerte a la familia proletaria y así, indirectamente, se buscaba defender una parte del salario obrero. Es inevitable pensar que, con esta propuesta, es el propio proletariado el que se hace cargo de los gastos que ocasionarían la salud, la educación y el salario tras el retiro de la vida laboral. Su virtud radica en que la propuesta es realizada como parte de la conformación de un movimiento político de la clase obrera y, por ello mismo, se empieza a considerar la posibilidad de que el proletariado, que hasta ahora habíamos visto como objeto de la política del Estado o como objeto de regeneración por parte de la religión sansimoniana, se transforme ahora en sujeto de su propia transformación. Habíamos visto a los proletarios inundar las reuniones de los sansimonianos, a través de las cuales habían empezado a ser, si no sujetos desde la teoría, sí participantes activos en la práctica. Flora Tristán marca el punto de contacto entre esa irrupción y su cristalización en el socialismo maduro.

Flora Tristán es la primera pensadora socialista que desarrolla la idea de que son los mismos obreros los que están llamados a protagonizar su liberación. “Hermanos, unámonos”, consigna que enarbola en su obra dirigiéndose a los trabajadores, ha sido considerada la anticipación de “Proletarios del mundo, uníos” (Marco, 1993), lema con el que culmina el Manifiesto comunista. Su intención declarada es “constituir la clase obrera”, y esto significa que la constitución del proletariado no es su instalación económica como oferente de trabajo libre, es decir una constitución como clase en sí, sino que se trata de una constitución política, consciente, con un destino propio y en lucha contra quienes la oprimen. Ya hemos sugerido que la lucha que plantea Flora Tristán es internacionalista (idea que proviene directamente de Saint-Simon). Así, afirma que la unión “no debe hacer ninguna distinción entre los obreros nacionales y los obreros y obreras pertenecientes a no importa qué nación de la tierra. Así, para todo individuo considerado extranjero, los beneficios de la Unión serán absolutamente los mismos que para los franceses” (Tristán, 1993 [1843]: 137). También afirma que la Unión Obrera deberá extenderse a toda Francia y todas las ciudades europeas que quieran asociarse.

En el resumen con el que finaliza su libro La Unión Obrera, el primer punto expresa: “Constituir la clase obrera por medio de una unión compacta, sólida e indisoluble”. Flora Tristán defendía la necesidad de que el proletariado se organice como clase para lograr su emancipación política y económica. La clase obrera no estaría constituida por el mero hecho de dejar de ser artesanos o campesinos (proceso que en Francia llevaría todo el siglo XIX), sino a partir de tener conciencia de su rol histórico y de buscar la emancipación por sus propios medios. Con Flora Tristán el trabajador pasa a ser el centro de la lucha política y, para ello, debe organizarse como clase en forma diferenciada del resto de las clases sociales: “Es necesario absolutamente que el pueblo sólo cuente consigo mismo, si él confía sus intereses a los burgueses estará perdido” (Tristán, 1973 [1844]: 79).

Agregaremos algo más: discute la famosa definición de Saint-Simon de la clase obrera como “la clase más numerosa y más pobre”. Según ella, debe hablarse de “la clase más numerosa y más útil” (Tristán, 1993 [1843]: 81), porque la pobreza, afirma, no es una cualidad, en cambio la utilidad es lo que verdaderamente muestra el rol social del proletariado. Aunque no lo desarrolla con una explicación marxista, está aquí postulando la idea de que la clase obrera es la clase revolucionaria por el papel que desempeña en la producción, y no por ser la clase más pobre, ya que otras clases (por ejemplo, el campesinado) pueden ser más pobres que la clase obrera en muchos países y momentos diferentes. La “utilidad” de Flora significa que el proletariado es el creador de toda la riqueza social, y que esa utilidad es la que lo pone en un papel central en el liderazgo del resto de las clases explotadas por el capital. Como vemos, aquella crítica que Marx y Engels hicieron al “socialismo crítico-utópico” en el Manifiesto comunista, sin ser absolutamente desmerecida, pasaba por alto los momentos en que aparecía otro punto de vista.

Todavía la idea de “emancipación” (tanto de los trabajadores como de las mujeres) permanece en una nebulosa indiferenciada en el futuro y no se sabe cómo se conseguirá ni qué implicancias precisas puede llegar a tener, pero se ha dado el primer paso: concebir que la clase obrera debe constituirse como clase, separarse de las otras clases sociales, lograr una voz propia y tener presencia política en el ámbito de Francia y de Europa. Los tiempos estaban llamados para que el proletariado hiciera irrupción en la sociedad, y Flora Tristán fue la primera en plantearlo.

La propuesta de Flora Tristán no fue un proyecto teórico ni esperó que el tiempo

lo hiciera realidad. A los cuarenta años, en 1843, empezó a relacionarse con diversos círculos proletarios y socialistas, publicó su libro La Unión Obrera (que tuvo varias ediciones en los años siguientes) y salió a realizar una gira por toda Francia para ganar adeptos para su causa. Recorrió una veintena de ciudades de su país, entre las que se destacaron las adhesiones logradas en Lyon, Marsella y Toulouse. Tuvo serios problemas con la policía, que le incautaba papeles, le prohibía reuniones o la invitaba a abandonar el pueblo, y muchas veces la prensa burguesa del lugar hacía comentarios ofensivos hacia su obra y, más generalmente, hacia su persona. Nunca faltaban el sarcasmo sexista y la mentira lisa y llana, y en Lyon un diario republicano la acusó de agente del gobierno. Por otra parte, en cada pueblo visitaba las librerías donde se podían vender sus libros: muchos los aceptaban, otros los rechazaban por “peligrosos”. Un librero, en Bordeaux, le confiesa que ha vendido treinta ejemplares y no quiere más, porque su negocio se llena de gente “de blusa y gorrito”, y eso no es de buen tono.

En general, a su llegada se vinculaba directamente con los círculos ya organizados del compagnonnage.[24] Flora trataba de que se superaran las disensiones internas de este sector, pero la dificultad mayor consistía en que aquella no era una organización política sino laboral. En sus reuniones estaba prohibido hablar de política, y Flora debió elaborar distintas estrategias para transmitir su mensaje. El vínculo con el compagnonnage es otro hilo más que Flora recoge de la trama deshilachada del movimiento social francés. Toma la organización efectivamente existente del semiproletariado artesanal de Francia e intenta transformarla en una organización indiferenciada de trabajadores, con un objetivo de emancipación política. Tuvo la virtud de no buscar la organización en los círculos de estudiantes o literatos sensibles a lo social, como fue el caso en especial de los grupos conspirativos, sino que se basó en la organización real que todavía tenía el trabajador de oficio, trabajador que se estaba transformando aceleradamente en un ser “libre” que ofrece su trabajo “libre” en el mercado.

De todas formas, Flora Tristán no se quedó en los círculos de artesanos: éstos eran los que mejor y más pronto la recibían, pero también estuvieron entre los más reacios a encarar un trabajo político. En cada pueblo intentaba contactar a obreros sin partido, a otros grupos socialistas e incluso se entrevistaba con burgueses y eclesiásticos: insistía en que los trabajadores, para constituirse como clase, debían poder dialogar con todas las otras clases de la sociedad. Entre los más politizados, se encontró con todos los grupos que actuaban en la Francia de la Monarquía de Julio: fourieristas, comunistas de Étienne Cabet, viejos

sansimonianos, comunistas revolucionarios y también con algunos republicanos, demócratas y radicales, cuyo único credo, según decía de estos últimos, era tomar el fusil al primer llamado revolucionario y abogar por el sufragio universal.

La reacción más negativa la tuvo entre los fourieristas, a pesar de que ella era amiga de su máximo dirigente, Victor Considerant, y que éste le hubiera publicado un extracto de su obra en el periódico La Phalange. La mayor parte de los integrantes de este movimiento estaba conformada por burgueses, a la espera de que otros burgueses se unan al movimiento para poder financiar uno de los falansterios rurales. Tampoco se llevó bien con los comunistas de Cabet (llamados icarianos), a pesar de que tanto Flora Tristán como Cabet pregonaban un socialismo pacífico y reformista. Pero los icarianos creían contar con un proyecto del mundo futuro mucho más acabado que el de Flora Tristán, quien sólo hablaba de una “emancipación” general de obreras y obreros, sin detenerse en la descripción detallada de la sociedad del porvenir. Entre los sansimonianos encuentra buenos partidarios, sobre todo porque tienen una similar sensibilidad por la emancipación de las mujeres. Aun así, la mayoría de éstos han quedado muy desmoralizados por el descrédito en el que cayó el sansimonismo después de la crisis de 1832. En cuanto a los comunistas revolucionarios, están más cerca de los radicales republicanos que de los socialistas en general: comparten con los radicales la pasión por las armas y la vacuidad teórica, y desestiman la lucha por el sufragio y la reforma política.

Más allá de sus adscripciones políticas, Flora Tristán se entrevista con centenares de obreros. En cada ciudad logra organizar reuniones de veinte, treinta y hasta cien trabajadores. Se queja constantemente del atraso cultural y político del proletariado (salvo de los obreros de Lyon, que son buenos lectores de temas sociales), pero insiste en explicar pacientemente la necesidad imperiosa de que las trabajadoras y los trabajadores se organicen unificadamente en forma nacional. Las reuniones se realizan en casas de obreros, en talleres, en locales de instituciones de diverso tipo. Algunas son prohibidas por la policía, pero en general se pueden desarrollar sin problema. En París se va a fundar un periódico de corta vida, L’Union, que seguirá desarrollando las ideas de Flora Tristán. En Lyon, Marsella y Toulouse se crean pequeños grupos de seguidores, siendo el de Marsella el más importante. Toda esta tarea queda en parte truncada por la temprana muerte de Flora Tristán, en noviembre de 1844, en la ciudad de Bordeaux, cuando todavía le quedaban varias ciudades por visitar.[25] Su prédica será continuada por quienes la conocieron en vida, en particular por su seguidora

más fiel, Eléonore Blanc,[26] a quien Flora Tristán había conocido en Lyon, y sobre todo por Pauline Roland, quien en medio de la revolución de 1848 organizará y dirigirá el sindicato de maestros.

Flora Tristán podría haber experimentado una evolución muy importante para el progreso del movimiento socialista. Pocos días antes de su muerte, estando en la ciudad de Agen, se acerca con sus conclusiones a la aceptación de la comunidad de bienes:

Comprendo ahora que no se podría repetir suficientemente que la propiedad es el robo. Hay que repetir esta gran verdad en todos los tonos, en todos los lugares, y que toda propiedad es robo: propiedad de capital, de mujeres, de hombres, de niños, de familias, de ideas, en una palabra, toda propiedad. ¡Hay que arrojar sobre la propiedad un anatema terrible! Es necesario que en diez años la mayor injuria sea ésta: "Tú eres un propietario". Es necesario que el lema de la primera revolución sea: "Basta de propiedades de cualquier especie", y respeto al orden, porque el orden es la vida, sin orden no hay vida posible. (Tristán, 1973 [1844]: 265).

Pero aunque su vida haya sido corta y sus pensamientos circularan en unos pocos libros, los conceptos quedaban planteados. Algunos dirigentes, grupos de obreros en diversas ciudades, retomarán esas ideas, que entroncarán provisoriamente en el mar de luchas que lleva a la revolución de 1848. Y cada concepto se va convirtiendo en un eslabón más de la cadena ideológica que va construyendo el socialismo y, a la vez, va constituyendo al movimiento obrero como tal.

1. En Cuatro mujeres en la Revolución Francesa (Gouges et al., 2007), se reproducen textos de Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Etta Palm y Claire Lacombe, y se anexa el famoso texto de Condorcet sobre los derechos cívicos de las mujeres. Además, una lúcida reflexión sobre este momento se encuentra en el prólogo a ese volumen, "Figuras y aspectos del feminismo ilustrado", escrito por José Sazbón. Véase también el pionero trabajo de Léopold Lacour (1900).

2. Se puede leer un interesante relato de las luchas de las mujeres en la marea revolucionaria en el reciente libro de Florencia Abbate (2020).

3. Es recién en 1869 cuando John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill publican su famoso ensayo “La sujeción de la mujer”. Es el primer texto escrito por un liberal relativo a la emancipación de la mujer, pero ni siquiera llega a plantear el derecho al divorcio (Mill y Taylor Mill, 1973: 196), lo cual ya lo pone muy por detrás de los planteos de Olympe de Gouges o de Enfantin.

4. Más allá de otros libros menores, el eje de su teoría fue otra vez formulado en Tratado de la asociación doméstico-agrícola (1822), Teoría de la unidad universal (1823), El nuevo mundo industrial y societario (1829) y La falsa industria fragmentada, repugnante y mentirosa y el antídoto, la industria natural (1835).

5. En este sentido, es muy instructiva la lectura de El nuevo mundo amoroso, libro que sus discípulos se negaron a publicar y que sólo fue impreso en Francia en 1968, donde imagina cómo sería la moral sexual en el último período concebible, Armonía. Allí obviamente reinaría el deseo puro, sin ningún tipo de limitaciones.

6. Entre los que se opusieron a la emancipación femenina se encuentra Pierre-Joseph Proudhon, quien desde la década de 1840 afirmaba que entre la prostituta y el ama de casa no había término medio.

7. En Le Phalanstère, 12 de julio de 1832, citado por Michèle Riot-Sarcey (1994: 309).

8. Philippe Régnier, en el Dictionnaire biographique du mouvement ouvrièr. Le Maitron (maitron.fr), afirma que Émile Haspot, director en el grado de los obreros, prefirió abstenerse de luchar por la emancipación de las mujeres por miedo de que las primeras que se liberaran fueran condenadas públicamente.

9. Jeanne-Victoire [Deroin], “Appel aux femmes”, La Femme Libre, año I, pp. 1-2.

10. Marie-Reine [Guindorf], “Aux femmes”, Tribune des Femmes, año I, p. 205, subrayado en el original.

11. Jeanne Désirée [Véret], “Par mes oeuvres on saura mon nom”, Tribune des

Femmes, año I, p. 69 (citado también en Riot-Sarcey, 1994: 84).

12. El ahora ministro de Instrucción, François Guizot, elaboró una ley que reorganizaba y ampliaba la educación pública a los niños, pero las niñas estaban excluidas de la disposición. La ley había sido pensada para educar a los niños como ciudadanos. Si las mujeres no tenían derechos de ciudadanía, no tenía sentido educarlas (Riot-Sarcey, 1994: 99; Rosanvallon, 2015: 183-203).

13. Texto sin título, firmado por Marie-Reine [Guindorf], Apostolat des Femmes, año I, p. 7.

14. Florencia Abbate (2020) se pregunta cuál fue el motivo por el que el feminismo desconoce su propia historia: "¿Cómo es posible que tantas feministas de fines de los años 60 pensaran que ellas estaban empezando todo desde cero?". La historia debe responder ese interrogante, indagando cómo los resultados de las luchas sociales fueron un factor activo de ese ocultamiento.

15. Incluso varios partidos de la socialdemocracia (el austríaco, el belga, el español) se oponían a luchar por el sufragio femenino, argumentando que las mujeres estaban muy influidas por la Iglesia y concederles el voto haría inclinar las elecciones hacia la derecha. Frente a esta resignación programática frente a una supuesta táctica favorable, el ala izquierda del socialismo, con Clara Zetkin a la cabeza, nunca dejó de reivindicar el derecho de las mujeres al voto.

16. Louis Blanc, que proviene del sansimonismo pero adhiere a la causa republicana, reconoce que este partido es una mezcla de mentalidades muy diversas, atravesado por los vicios y la corrupción (Blanc, 1842, IV: 455).

17. Armantine M., carta "A madame Suzanne", Apostolat des Femmes, año I, p. 275.

18. Michèle Riot-Sarcey (1994: 129) afirma que el lugar secundario que reservan los republicanos a la mujer es "idéntico" a la idealización de los sansimonianos cuando buscaban la mujer Mesías. Sin embargo, creemos que, mientras los primeros mantenían a la mujer en su secular esclavitud con una sentencia de no innovar, los seguidores de Enfantin abrían la posibilidad de pensar otro presente para las mujeres que se acercaban a la doctrina. No en vano hubo un movimiento feminista sansimoniano mientras que no hubo prácticamente feministas en el republicanismo.

19. En un folleto póstumo, publicado por Suzanne Voilquin (Démar, 1834), propuso una libertad amplia en el amor, retomando los planteos de Enfantin. Se quitó la vida, junto con su amante Perret Dessessarts, también sansimoniano, en momentos en que la organización de Enfantin era escarnecida en público y enjuiciada por el Estado. Ambos dejaron a último momento cartas para el miembro del Colegio Charles Lambert explicando su decisión, y todo indica que una de las causas del suicidio fue la crisis de la religión sansimoniana.

20. En la Argentina, se han publicado recientemente partes importantes de esta obra (Tristán, 2003a [1838]; Kupchik, 1999). En Perú se empezó a publicar íntegra desde 1946. La más reciente (Tristán, 2003b [1838]) incluye un prólogo de Mario Vargas Llosa, quien también retrató la vida de Flora Tristán y de su nieto Paul Gauguin en su novela El paraíso en la otra esquina.

21. Émile Haspot (1831), obrero sansimoniano que participó en el compagnonnage, afirmó que tenían rituales de ingreso extravagantes y, además, en cada ciudad elegían una "madre", que era quien recibía y acomodaba a los artesanos viajeros. Esto, a sus ojos, los acercaba a los sansimonianos y su búsqueda de una mujer Mesías.

22. Véase "Du compagnonnage", L'Atelier, año II, Nº 7, marzo de 1842.

23. El prólogo de esta obra de Marx y Engels está fechado en septiembre de 1844, dos meses antes de la muerte de Flora Tristán, y el libro salió de imprenta en 1845.

24. Su gira de propaganda se basó en la estructura del compagnonnage en diversos aspectos. La llamó Tour de France, que era como se denominaba el viaje que un aprendiz debía realizar para conocer su oficio, y abarcó una veintena de ciudades del sur y el sudeste de Francia, que era la zona donde esta estructura obrera tenía más fuerza.

25. No están claras las causas de la muerte de Flora Tristán. Desde el comienzo de su periplo, en abril de 1844, se quejaba en su diario de jaquecas, malestares digestivos y disentería, a lo que se unió el sobreesfuerzo y la mala alimentación. Finalmente cayó postrada a fines de octubre de ese año y fue alojada en casa de una pareja de ex sansimonianos, donde murió el 11 de noviembre. Eléonore Blanc conservó el diario de esta gira, que recién fue publicado en 1973.

26. Obrera lavandera de Lyon, escribió una biografía de Flora Tristán (Blanc,

1845) y conservó los originales del diario de la gira por Francia.

5. Del socialismo al republicanismo

En este capítulo abordaremos a algunos pensadores que surgieron de las filas sansimonianas o tuvieron algún tipo de relación con ellas, pero que después de la diáspora enfantiniana iniciaron un derrotero personal, donde las huellas de la doctrina se compaginaban con otras influencias, generalmente llegadas desde la izquierda republicana. Confirman un legado y en gran medida ya no son sansimonianos. Dedicados a la escritura, lograron un preciso (y efímero) eco en su época, entre los obreros o entre los intelectuales. Todos ellos fueron considerados sansimonianos o socialistas, con lo cual el destino de las reformas sociales, de la regeneración del proletariado o incluso del socialismo estuvo, hasta la revolución de 1848, unido indisolublemente a sus propuestas. Son parte de las múltiples derivaciones del pensamiento de Saint-Simon y fueron su actualización concreta, llevaron adelante algunas de las tareas que, en germen, estaban ya prefiguradas en las ideas del maestro. Mostraron cómo podían ser procesadas esas propuestas originales ante los nuevos acontecimientos políticos y sociales de la Francia de la Monarquía de Julio. Y así como los liberales quisieron reivindicar la revolución de 1789 excluyendo los excesos de la época del Terror, los continuadores del sansimonismo debieron defender lo que a su modo de ver podía salvarse de la doctrina, dejando a un lado los aspectos más desacreditados de la religión de Enfantin.

La exposición del pensamiento de Pierre Leroux nos servirá además como excusa para realizar una indagación acerca de los puntos de contacto o de diferencia entre el socialismo y el romanticismo.

Pierre Leroux y Jean Reynaud

Nacido en el seno de una familia obrera, en parte autodidacta, Pierre Leroux se cultivó siendo obrero tipógrafo. Desde su creación en 1825, dirigió el diario Le Globe, que se convirtió en uno de los centros de irradiación del pensamiento doctrinario de François Guizot. Después de la revolución de 1830, con los liberales y los doctrinarios en el poder, los accionistas se desentendieron de la publicación y Leroux, que ya se había convertido al sansimonismo, transformó a Le Globe en la principal publicación de la religión de Enfantin. Nuevos lemas encabezaron la publicación desde enero de 1831:

Le Globe, diario de la religión sansimoniana. A cada uno según su vocación, a cada uno según sus obras. Todas las instituciones sociales deben tener por finalidad el mejoramiento de la suerte moral, física e intelectual de la clase más numerosa y más pobre.

Leroux siguió dirigiendo Le Globe junto a Michel Chevalier, miembro del exclusivo Colegio de la religión, y con su amigo Jean Reynaud realizó unas exitosas giras por Grenoble y Lyon para difundir la doctrina. Ambos se distanciaron de la doctrina con la ruptura de Bazard en noviembre de 1831 y continuaron expresando sus disidencias con el sansimonismo, y particularmente con Enfantin, a través de la Revue Encyclopédique. Leroux animó diversas revistas y publicó una multitud de libros, durante un largo tiempo en consonancia con la exitosa novelista George Sand. Fue identificado por la opinión pública como uno de los principales divulgadores de las ideas de reforma social y el socialismo fue visualizado en gran medida a partir de sus textos.

Es conocido el hecho de que fue el primero en Francia en utilizar la palabra “socialismo”, pero lo hizo en un sentido peyorativo, identificándola con un

igualitarismo extremo que barrería con todo tipo de libertad. Pero el término se generalizó para incluir a todos aquellos que abogaban por reformas en beneficio de los trabajadores y muchos años después Leroux aceptó ser “socialista”, pero entendiendo con esto una tendencia a la mejora de la sociedad sin resignar la libertad individual. En su texto de 1833 “Individualismo y socialismo”[1] (Viard, 1993) afirma que esos dos términos encarnan los dos grandes peligros de la democracia: el individualismo representaría la libertad radical y extrema, el socialismo (término derivado de la idea sansimoniana de asociación) representaría la igualdad general. La libertad sin límites llevaba al egoísmo, la igualdad generalizada implicaba falta de libertad individual y, por ello, autoritarismo. Extremar uno por encima del otro implicaría sacrificar aspectos fundamentales de la democracia, y en cierta manera se eliminarían mutuamente. Entre la libertad y la igualdad, Leroux buscó interponer el tercer término del lema de la Revolución Francesa, la fraternidad, ya que sólo ésta podría generar una sociedad donde la libertad no significara anarquía y la igualdad no significara imposición (Nocera, 2016).

Esto no impedía que fuera un crítico del sometimiento de la mujer dentro del matrimonio, de las características “feudales” de la industria cuando explotaba a los trabajadores o de la política de los liberales en beneficio exclusivo de las grandes fortunas. Pero se opuso a Proudhon cuando éste, en Qué es la propiedad, enarboló su célebre divisa “La propiedad es el robo”. Leroux defendía la propiedad privada y decía que lo que ganaba el industrial lo hacía legal y legítimamente (Cepeda, 1950: 213).

Durante la revolución de 1848 fue representante en la Asamblea Nacional y allí presentó un proyecto de Constitución donde plantea que el hombre tiene tres aspectos: sensación, sentimiento y conocimiento, y a partir de ello tiene tres necesidades: propiedad, familia y patria (Leroux, 1848: arts. 2º y 4º). Para él la propiedad debe tener una función “social”, la familia debe ser igualitaria y la patria debe rechazar el racismo. Aunque Leroux quiere evitar los excesos reaccionarios de ciertos valores proclamados por la sociedad burguesa, indudablemente esos tres elementos, planteados en la ley que determina todas las leyes, son perfectamente compatibles con una lectura conservadora y elitista (o incluso totalitaria).

Leroux representó un pensamiento humanista y espiritualista que, en rigor, estaba más cerca de los republicanos que del socialismo, al que él mismo rechazó, y que sólo aceptó cuando pudo confundirse en el ancho mundo de

socialismos contradictorios. Es muy probable también que la aparición del comunismo, en la década de 1840, y de otros grupos insurreccionalistas lo hayan convencido de la necesidad de ocupar un lugar en el socialismo democrático que, de otra manera, corría el riesgo de quedar monopolizado por esas tendencias radicales. Fue portavoz de un reformismo moderado, idealista y progresista que creía en la perfectibilidad del hombre (Leroux, 1985 [1840]: 119), pero se opuso a postular una propuesta política específica para el mejoramiento de la suerte física y moral de las clases trabajadoras. Fue enemigo no solamente de los socialismos que empezaron a pulular en Francia en los años de la Monarquía de Julio, sino además un enemigo claro de todo tipo de organización política. "Presentar una doctrina de igualdad bajo la forma de un partido político da a pensar que se pretende imponer esta doctrina por la fuerza", afirmó en 1847, cuando se lo invitó en Limoges a presidir un banquete, época en que los banquetes eran la campaña fundamental de oposición al gobierno (citado por Griffiths, 1997). Marx y Engels en el Manifiesto comunista bien podrían haberlo incluido dentro del "socialismo burgués".

Si algo queda claro de las ideas de Leroux es que tiene muchas propuestas progresistas acerca de los conceptos que debieran constituir la base de la sociedad, pero carece de una perspectiva en el sentido económico. ¿Qué tipo de fraternidad se podía construir dejando intacta la propiedad privada? ¿De qué manera se podía transformar la "industria feudal" en "propiedad social"? Comparado con la amplitud de miras de la doctrina de Saint-Simon, que veía la totalidad social transformándose a partir del motor central que constituye la industria, las ideas de Leroux se muestran muy resumidas en un progresismo idealista y solidario, sumergido en una contradicción insoluble entre sus sueños y su impotencia.

Debemos agregar algunas palabras sobre su compañero en la diáspora sansimoniana, Jean Reynaud. Fue el primero que propuso, en un escrito de 1832, que los proletarios deberían tener una representación parlamentaria especial. Leroux apoyó el planteo y en 1850 prologó una reedición de ese texto. Dice Reynaud que los más ricos no deben acaparar la representación parlamentaria. Proletarios y burgueses tienen ideas contradictorias acerca de las relaciones exteriores, de la instrucción, de la organización del país y de la economía. "Pero también caeríamos en un error suponiendo que todos los votos tengan el mismo peso y contentándonos con comparar los números" (Reynaud, 1832b: 12). Propone una representación ponderada, según una clasificación por grupos homogéneos, dándole a cada grupo su derecho y su órgano de actuación.

Pensemos que no se había llegado aún al sufragio universal masculino y ni siquiera estaba claro que un hombre valía un voto. La idea de representación (qué significa representar, qué autonomía tiene el representante, cómo representar una sociedad heterogénea) tardaría mucho tiempo en estabilizarse en Francia (Rosanvallon, 1998). Reynaud parece proponer que los proletarios puedan elegir representantes propios y que tengan un ámbito especial al interior del Parlamento para plantear sus reivindicaciones. La idea de Reynaud ha llamado la atención porque fue la primera vez que desde los ámbitos socializantes se le daba importancia a la lucha política parlamentaria, después del claro desinterés que profesaron tanto Saint-Simon como Fourier. De todos modos, la propuesta quedaría subsumida en la consigna de reforma electoral y sufragio universal, que enarbolaría el republicanismo en la década siguiente.

Socialismo y romanticismo

Marx y Engels denominaron, a todo el socialismo previo, “socialismo utópico” o “utópico crítico”. Ya hemos planteado que no nos satisface esa denominación, ya que no todos los pensadores incluidos en ese rótulo eran utópicos y, más importante, no todos eran socialistas. Mejor que tratar de encontrar una denominación común, simple y transmisible pero imprecisa, era intentar encontrar, al menos en nuestro trabajo, qué elementos habían sido rescatados por el socialismo maduro y despejar entre todas sus propuestas aquello que implicaba un grado de utopismo, sin contagiar al conjunto de sus doctrinas con un nombre que ocultaba más que lo que mostraba. En esa “ansiedad por el nombre”, donde el mundo académico cifra gran parte de sus expectativas, se ha propuesto llamar “socialismo romántico” al conjunto de corrientes que actuaron en la primera mitad del siglo XIX.[2] En particular, en la Argentina, Horacio Tarcus ha publicado El socialismo romántico en el Río de la Plata, 1837-1852, donde analiza de manera exhaustiva la recepción de algunas formas de socialismo originario entre las clases cultas de Buenos Aires y de Montevideo durante el gobierno de Rosas.

En la introducción, plantea que el conjunto del socialismo europeo (sobre todo francés) anterior a la revolución de 1848 fue romántico, porque fue contemporáneo del romanticismo y “nació romántico” (Tarcus, 2016: 24). Socialismo y romanticismo “desarrollaron temas comunes de moral y de reformas sociales”, exhibieron “una sensibilidad romántica en sus estilos de vida, en su oratoria, en sus modos de hablar, de vestir, de peinarse, de amar y de morir” (pp. 25, 26). Esto no se debió a una influencia en uno u otro sentido sino que “se forjaron dentro de una visión romántica de la sociedad” (p. 26; subrayado en el original). En especial, compartieron un enemigo común, pues ambos se oponían “a la sociedad burguesa” (p. 27), al mercantilismo, al “desencantamiento del mundo”.

Pero ese “aire de época”, esa “visión del mundo”, que supuestamente comparten socialismo y romanticismo, sólo remite a algunos aspectos superficiales, secundarios, formales, que pueden ser asignados a cualquier ideología que

coexista con otra. Surgir en la misma época, tener el mismo “estilo” de vida, incluso tener puntos de contacto o intercambios conceptuales entre esas dos experiencias del pensamiento no basta para dar una caracterización común o, como sucede, subsumir el socialismo naciente en un conjunto más vasto, y por eso mismo más profundo, que entonces explicaría el socialismo como un subgrupo de la rebelión juvenil que aparentemente expresaría el romanticismo artístico. Entendemos la cuestión de muy otra manera.

El romanticismo es un movimiento artístico e ideológico donde centralmente se exalta al individuo, a su capacidad creadora, se busca la genialidad y la originalidad, se rompe con todo tipo de normas y de academias suponiendo que el artista puede ahora expresar con libertad toda su creatividad, sus sentimientos y sus emociones.[3] Hasta el siglo XVIII los intelectuales dependían directamente de los aristócratas, de la Iglesia, de los mecenas o de la corte. Quebrada esta contención primero por la decadencia económica de esos “empleadores” y luego por las conmociones revolucionarias de fin de siglo, el artista se encuentra arrojado al mercado, y es esa desesperación, entre otros factores, la que le provoca el grito desesperado del alma sufriente y el dolor cósmico que reclama piedad. “Ahora por primera vez el producto literario se convierte en una mercancía cuyo mérito se calibra por su vendibilidad en el mercado libre” (Hauser, 1964: 62). La literatura y el arte se transforman de servicio personal en mercancía impersonal. El genio romántico es, en ese sentido, alguien que busca investir a su producto de una característica en cierto modo mágica que logre cautivar al público. El emocionalismo y la sensibilidad están en la misma línea. En cierta manera, el romántico, más que vender una obra de arte, vende su yo, su intimidad, sus rasgos más personales y secretos, y busca con eso recuperar un público que, hasta los tiempos de las academias y los modelos retóricos, estaba garantizado por vía institucional y por eso su característica central era el sometimiento a las formas consagradas.

El romántico tiene una relación contradictoria con la aristocracia, de la que ayer dependía, y con la burguesía, de la que depende ahora. Con respecto a la aristocracia, el emocionalismo es una forma de oponerse a la contención de las emociones propia de la nobleza, pero a la vez exhibe un elitismo y una soberbia enorme con respecto al pueblo, que no puede sino derivarse de los que fueron sus antiguos amos. El artista romántico es típicamente alguien caído en desgracia, como han caído en desgracia los nobles y la visión religiosa del mundo. Con respecto a la burguesía, el romántico es un burgués más, diríamos el hijo del burgués, porque se ve impelido a competir en un mercado, aunque lo

desprecia, pero rechaza del burgués su falta de gusto, su materialismo y la mecanización que produce su industria, donde todos los productos son iguales. El romántico se opone fundamentalmente a la producción seriada, y para ello hace no solamente cada obra diferente, sino que incluso en el interior de cada obra, cada pasaje o cada párrafo puede tener una tonalidad distinta, rechaza la uniformidad. Surge así la exigencia de originalidad, impensable antes del romanticismo, originalidad que no expresa otra cosa que la autonomía, la libertad y la excepcionalidad del sujeto. La contracara de la originalidad, el plagio, muestra que la obra de arte no es otra cosa que una mercancía que compite con otros "productores". Se desarrolla como nunca el "virtuosismo", que inaugura el desprecio por los aficionados y sorprende al público. El artista romántico busca siempre épater le bourgeois.

Este individualismo no es simplemente la traducción del liberalismo económico a la esfera literaria, sino también una protesta contra aquella mecanización, aquella nivelación y aquella despersonalización de la vida que está ligada con la economía, abandonada a sí misma. (Hauser, 1964: 70)

El romanticismo "hace del individualismo un programa" (Hauser, 1964: 71). Ese individualismo es el que genera y regenera, una y otra vez, el capitalismo competitivo desde las bases mismas de la sociedad. Por eso el romanticismo no solamente se extiende con comodidad durante todo el siglo XIX sino que se convierte en el basamento de todo el arte hasta el día de hoy, y lo que fue en su momento el arte de una elite exclusivista se trasladó en el siglo XX a una de las características del arte popular (y de allí derivó el actual sentido de la palabra "romántico", que denomina a las producciones popularizadas, centradas en el tratamiento del amor).

El romanticismo nació progresista en Alemania (en la década de 1770, con el movimiento Sturm und Drang, de los jóvenes Schiller y Goethe) para hacerse reaccionario décadas después, con Goethe anciano. Pero nació reaccionario en Francia, con la melancolía de Chateaubriand por el paraíso católico perdido, para hacerse progresista en la década de 1820, con Victor Hugo y Lamartine. Después de un siglo racionalista, como fue el XVIII, el romanticismo representó la reacción antirracionalista por excelencia: emoción desbordada, lirismo,

exuberancia, anarquía y violencia. El intelecto y la razón fueron rechazados o leídos desde la óptica del romanticismo. El romántico rechaza el presente y huye al pasado o a la naturaleza. Pero encuentra a fines de la década de 1820, en Francia, que la lucha por la libertad y la revolución le permite un impulso político y la recuperación de cierto público. Y Victor Hugo lo plantea en el prólogo de Cromwell, en 1827: “El romanticismo es el liberalismo en literatura”. Desde ese momento, la mayoría de los artistas se hacen liberales, pero también antiburgueses y antifilisteos. Oscilando entre su prédica libertaria y su elitismo antimaterialista, el romanticismo es contradictoriamente un sostén del nuevo ordenamiento económico y una reacción ante un presente abrumador que lo lleva al encierro y al aislamiento.

No hay duda de que el romanticismo fue el grito desesperado de la pequeña burguesía y que los artistas e intelectuales que lo desarrollaron encontraron una forma de excelencia para expresarlo. Los artistas, sin reconocerse como pequeños productores, se lamentaban de que el mercado ya no eligiera los “artículos de lujo”, especiales, originales y distinguidos, que caracterizaban a la circulación prerrevolucionaria. Se hallaban en una situación de irresolución y de inestabilidad permanente, como cualquier tendero, pero invocaban con indignación que su producto era diferente y heredaba las grandes tradiciones de Occidente. Los liberales en el poder elogiaron a los románticos porque les recordaban su propia juventud y un pasado revolucionario glorioso, al que había que reverenciar pero que no había que repetir. Mejor si se dedicaban al arte.

Entendiendo entonces el romanticismo básica y centralmente como expresión del individualismo, resulta inadecuado homologar esa tendencia artística y ese modo de ver el mundo de los intelectuales con el socialismo de los orígenes. Saint-Simon y la mayor parte de sus continuadores fueron explícitamente contrarios al individualismo. Como ya dijimos, el individualismo no solamente era el núcleo central de la sociedad que se abría con la Revolución Francesa, conectando a la vez el mundo de la economía y su expresión ideológica, sino que fue elegido explícitamente por Saint-Simon como el obstáculo mayor y el problema a resolver por las generaciones futuras. Y tampoco esbozó una teoría de exaltación a otro tipo de individualismo o se erigió a sí mismo como el rasero a partir del cual pensar el mundo. Saint-Simon, y en esto fue continuado por la mayoría de sus seguidores y, podemos decir, se incorporó como un insumo en el socialismo posterior a 1848, elaboró una teoría racionalista, basada en la ciencia, en la observación de la realidad. Carece de importancia si consideramos que algunas de sus reflexiones eran erráticas o no se confirmaron con las evoluciones

ulteriores de la sociedad: lo importante es que el socialismo no puso al sujeto como prototipo y espejo de la realidad circundante, ni se volcó hacia el mercado, como hicieron los románticos, con una mezcla contradictoria de atracción resignada y rechazo altanero.

De otra manera, se recurre a la insistencia en la “imaginación”, las “fantasías”, el “impulso utópico” de los primeros socialistas, dejando ver que se analiza al socialismo “utópico” con los estereotipos unilaterales que formuló Friedrich Engels, elaborados en momentos en que todavía se lidiaba con los restos fosilizados de esos primeros socialistas. Las críticas de Engels no forman parte de la comprensión histórica de los orígenes del socialismo sino de la competencia política en la que se veía obligado a diferenciarse no a través de los elementos que se habían conservado sino a través de los elementos que habían originado su ruina. Una solución, mucho más sansimoniana y mucho más marxista, es evaluar estas doctrinas a partir del papel que jugaron en su momento y destacar la justificación de sus aportes y sus puntos de inmadurez.

Acostumbrados por la teoría francesa posmoderna a pensar el horizonte epistemológico del siglo como un determinante forzoso a todo lo que puede ser enunciado en un momento dado, es natural la inclinación a sumergir toda teoría o movimiento de ideas en la sobredeterminación de la cosmovisión de la época. Así machacan los posmodernos con la insólita idea de que Marx sería “positivista” o que “no se lo puede entender fuera de los paradigmas del siglo XIX”. Desde el marxismo, preferimos entender que las ideologías están determinadas, en última instancia, por las clases sociales y por sus formas de producir.

Con esto hemos querido discutir solamente una definición general y abarcativa del socialismo originario, y la absorción del socialismo por el romanticismo nos ha servido para volver a plantear una visión menos unilateral de este fenómeno. Dicho esto, tenemos que reconocer que, según la investigación de Tarcus, la principal influencia del “socialismo” en el Río de la Plata provino de la lectura de Pierre Leroux. Ni la generación del 37 ni menos aún las generaciones posteriores profundizaron en otros pensadores con mayores miras y más a la izquierda que Leroux. Aunque José Ingenieros los bautizó “los sansimonianos argentinos”, fueron sansimonianos en el mismo sentido que Leroux lo era. Con toda seguridad fue el más romántico de los herederos de Saint-Simon y por eso también el menos socialista. No es casual que inventara el término “socialismo” para alejarse de las luchas proletarias y volviera a él cuando lo encontró

amplificado y en cierta manera deformado. Leroux fue, más allá de sus autopercepciones, un demócrata, un republicano, un humanista, un cristiano, un progresista, en quien lo que quedó de su efímero paso por el sansimonismo fue una consideración benevolente del sufrimiento del pueblo y una crítica al papel subordinado de la mujer en el matrimonio. No mucho más que eso.

Pero de ahí a considerar, “hacia atrás”, todo el socialismo originario como romántico, hay una distancia que no se justifica si se observa la historia de este movimiento.

Philippe Buchez: obrerismo cristiano

La proclamación de los dos padres de la religión sansimoniana, Bazard y Enfantin, en la Navidad de 1829, provocó el alejamiento de uno de los más importantes articulistas de Le Producteur: Philippe Buchez. Había estado, junto a Bazard y otros más, en la dirección de los carbonarios y, como la mayoría de ellos, había salido decepcionado de esa experiencia y optado por una ideología claramente pacifista como era la del maestro Saint-Simon.

Sus críticas al sansimonismo fueron dirigidas especialmente a su conversión en una religión: acusó a Enfantin y Bazard de considerar a Saint-Simon un dios y un revelador de la palabra divina.[4] Sin embargo, en sus escritos posteriores acentuó la importancia de la religión y destacó su rol social, con lo cual se ha podido plantear que existió una continuidad de su pensamiento entre uno y otro período. Las críticas de Buchez a Enfantin eran filosóficas: mientras este último creía en la conciliación de los contrarios (reconciliación del espíritu y la carne), Buchez pensaba que los contrarios eran la dicotomía fundante del mundo y se mantenían en lucha permanente (el bien y el mal), con lo cual era un error intentar llevar adelante esa conciliación (Isambert, 1965). La opción de Buchez consistió en refugiarse en el catolicismo, lo cual implicó también una moderación de sus estrategias. A fines de 1831, coincidentemente con la crisis entre Enfantin y Bazard, sacó a la luz un semanario, L'Européen, donde desarrolló algunas ideas heredadas de Saint-Simon. Una de ellas, visible en el título de la publicación, retomaba el planteo de 1814 de marchar hacia la unidad europea, que según Buchez debía realizarse a través de una federación. Otra noción que entroncaba con el Nuevo cristianismo era la preocupación por los trabajadores:

El pensamiento social hoy sólo puede ser el siguiente: mejorar la suerte de aquellos que sufren; es el principio cristiano, es la explicación de las palabras libertad, igualdad. Libertad, es decir, liberación de las clases pobres.[5]

En varias entregas de su revista publicó un artículo titulado “Medio de mejorar la condición de los asalariados de las ciudades”. Allí propuso una asociación para transformar la condición de los “obreros libres”, es decir aquellos que tenían un oficio y participaban en una manufactura, aportando sus conocimientos y muchas veces sus propias herramientas. Estos artesanos, a los que Buchez consideraba “libres”, a pesar de que estaban siendo explotados por los dueños de las fábricas, deberían formar una sociedad que hoy llamaríamos cooperativa. En esta asociación se le otorgaría un salario a cada trabajador igual al que recibían obreros similares en relación de dependencia y reservarían otra parte para invertir. Los “hombres, mujeres y niños” que no tenían oficio, que no eran más que engranajes impersonales en la producción, deberían requerir la ayuda del Estado o ser asalariados de esa misma asociación.[6]

Recordemos que la religión sansimoniana había propuesto que los proletarios fueran asociados al capital, en la medida de su participación en la producción. Aquí, en cambio, Buchez propone que los obreros se sustraigan a la explotación de un patrón, formando asociaciones que compitan con los grandes capitales.

Desde el punto de vista político, distanciándose de la indiferencia del sansimonismo (y en parte de Saint-Simon) con respecto a la política diaria y sobre todo con respecto a los regímenes políticos, vemos en Buchez una clara influencia del ideario republicano cuando insiste en “la institución de un poder representativo de la soberanía del pueblo, es decir, de sus intereses morales y físicos; en otras palabras, un poder representativo de las tendencias progresivas hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad universales”.[7] Obsérvese cómo se entremezclan conceptos liberales, como el lema de la revolución de 1789 o la soberanía del pueblo, con expresiones típicamente sansimonianas, como “los intereses morales y físicos” de los trabajadores.

Si bien criticó la religión sansimoniana por su deificación de Saint-Simon, no por ello dejó de representar un pensamiento centrado en Dios y en el cristianismo, como eje explicativo de su visión del mundo. Al igual que los republicanos, no fue favorable a las propuestas de emancipación de la mujer elaborados por Enfantin y en su semanario sólo se encuentran planteos muy descoloridos sobre la educación de las mujeres. No polemizó directamente con las ideas de Bazard, pero reprodujo largos extractos de su folleto de ruptura, publicado en enero de 1832, donde atacaba las propuestas de Enfantin por ser

promotoras de la corrupción de las costumbres y la prostitución de las mujeres.[8]

También con tintes sansimonianos, publicó en 1833 una Introducción a la ciencia de la historia, que comentaremos más detalladamente en el próximo capítulo.

El proyecto de "asociación obrera" de Buchez no fue dejado en el terreno de las propuestas teóricas: se convirtió en un organizador de grupos obreros, tanto en París como en Lyon, que procuraban "liberarse" a través de su conversión en empresarios en cooperación. Es interesante observar cómo en esta primera época de surgimiento del movimiento proletario se comienza por tratar de combatir el reinado del capital con recursos que tratan de contrarrestar la explotación, echando mano a medidas económicas tan capitalistas como las que combatían, una "utopía" que recorrerá el sistema capitalista hasta el día de hoy. Buchez también busca encontrar la forma "económica" de liberar al proletario. Los puntos ciegos de su teoría se hallan, primero, en su preferencia por los artesanos y el abandono de los jornaleros y trabajadores sin oficio; segundo, en el hecho de que una nueva asociación sale a competir en el mercado y se convierte en otra empresa que explota asalariados, o es barrida por la competencia justamente por no explotar trabajo humano.

Sea como fuere, Buchez fue un promotor de asociaciones de trabajadores que tuvieron un lugar destacado en la ola de ascenso obrero que experimentó el proletariado francés después de la revolución de 1830. En París, tiene adherentes entre los tipógrafos e impresores. En Lyon, se vincula con un periódico obrero, L'Écho de la Fabrique, algunos de cuyos artículos recoge en L'Européen. Los obreros joyeros doradores tratan de llevar a la práctica la propuesta de asociación cooperativa (Dolléans, 1962: 72). Los imprenteros de París, a instancias de Buchez, publican en 1837 una edición popular de los Evangelios y entre 1840 y 1850 sacan la revista mensual L'Atelier, inspirada por Buchez, que refleja los postulados del socialismo cristianizante, escrita exclusivamente por obreros manuales.[9]

Los problemas de la “voz de los obreros”

La revista L’Atelier tuvo la pretensión de expresar los pensamientos de los obreros sin intermediación, sin participación de intelectuales ni periodistas, y se presentaba como una representación del ideario puro de la clase obrera. Lo dejaba claro desde la primera página:

L’Atelier pertenece a los obreros, en número ilimitado, que pagan sus gastos. Para ser recibido como asociado es necesario vivir de su trabajo personal, ser presentado por dos de los primeros asociados que se instituyen como garantes de la moralidad del obrero invitado a formar parte de nuestra obra. (Los hombres de letras no son admitidos más que como corresponsales.) Los asociados eligen cada trimestre a los que deben formar parte del comité de redacción.[10]

Como director figuraba Henri Leneveux, tipógrafo y presidente de la Sociedad Tipográfica de París. Había estado vinculado a las sociedades secretas y conspirativas en años anteriores, pero cuando se abre la revista en 1840 había moderado sus ideas políticas acercándose al cooperativismo de Buchez. Uno de los principales redactores, aunque no existía una nómina fija, fue Anthime Corbon. Al igual que Leneveux, había comenzado en las sociedades insurreccionales, en particular la Sociedad de las Estaciones liderada por Auguste Blanqui, pero más tarde trabó amistad con Philippe Buchez quien lo convirtió nuevamente al catolicismo y al cooperativismo. Los redactores de L’Atelier se consideraban socialistas y católicos, lo cual nos da una idea de la enorme extensión que había obtenido la palabra “socialismo” (Rancière, 2010: 29-51 y passim).

Aunque sus propuestas fueran moderadas, no se debe homologar su ideario con un cristianismo de la resignación: desarrollaron diversas campañas de reclamos,

por ejemplo hacia 1845 en contra de la imposición de una libreta de trabajo para todos los obreros urbanos, medida que buscaba impedir la llegada de campesinos para ocupar puestos de trabajo en las ciudades y así tener un control semiesclavo sobre los obreros en actividad. Insistieron en la necesidad de realizar encuestas y tener un panorama certero de la situación de los trabajadores y tuvieron una gran ilusión en el rol mediador de los prud'hommes, especie de consejeros fabriles para arbitrar en los conflictos entre el capital y el trabajo. Trataron de desarrollar las cooperativas de trabajo anticipadas por Buchez, como "paliativos provisorios", e incluso publicaron un modelo de contrato.[11]

Una de las principales preocupaciones de la revista L'Atelier, que se vincula con las consignas analizadas de Philippe Buchez, fue el reclamo de una reforma electoral y el sufragio universal, adoptando en esto una consigna republicana.[12] Todas las ilusiones, en el ámbito político, estaban puestas en una reforma que garantizara la representación popular.

Estaban completamente en el error los que, desesperados por acabar legalmente con las resistencias del poder contra todo lo que es progreso, trataron de derribarlo. Tienen razón los que abandonaron la carabina del insurgente para tomar la pluma del peticionario. No dudamos en declararlo: es por el momento la única vía razonable abierta al progreso. La reforma, sin conmociones violentas, sin guerras civiles, operará una revolución mucho más fecunda que aquellas que se improvisan en tres días y se abandonan enseguida a los que quieren apoderarse de ella.[13]

El reformismo, el sufragio universal, logran convertirse en una aspiración muy extendida entre la población y también entre los sectores obreros. Es verdad que ya Saint-Simon, en los años de la Restauración, no acordaba con los métodos revolucionarios, pero en los años de la Monarquía de Julio se nota entre los reformistas pacifistas una animadversión mucho mayor con aquellos que, contemporáneamente, intentan desarrollar acciones violentas contra el poder. Los epítetos son más duros y la necesidad de discusión adopta ribetes muy polémicos, porque ya no es una discusión sobre el pasado sino sobre el presente. Y es que los que están intentando derribar al gobierno por las armas están actuando en el mismo momento y a veces en los mismos ámbitos que los

reformistas. Tan poderosa es la oposición al gobierno liberal, tan represivo es éste con los reclamos obreros o con las intentonas armadas, que crecen a la vez las dos perspectivas, la reformista y la insurreccionalista, y, en el seno del movimiento obrero y popular, se va creando una distancia y una competencia significativa en referencia a cómo pasar a un nivel diferente de la vida política. No fueron Marx y Engels los únicos que vaticinaron una pronta revolución, tal cual se lee en el Manifiesto comunista. Los textos de la década de 1840 están plagados de este presagio y en gran medida se justificaban por la enorme dinámica que adquirió la discusión en los ámbitos de vanguardia y el crecimiento exponencial de los adherentes, tanto en los sectores insurreccionales como en los sectores reformistas. Para L'Atelier, las sociedades secretas sólo "fueron el pretexto para que se dicten las leyes contra las asociaciones y contra la prensa y, finalmente, sus manifestaciones armadas no lograron más que consolidar el orden de cosas que atacaban".[14]

Aunque los comunistas, que surgen entre 1838 y 1840, no participan todos de la lucha clandestina y conspirativa, reciben también la crítica de L'Atelier por representar una ideología extremista. En un anticipo de una polémica que todavía recorre el mundo político del siglo XXI, afirman que es necesario amoldarse a los sentimientos de las mayorías y no tratar de imponer esquemas prefijados.[15] Cuestionan el hecho de que algunos de los diarios comunistas están escritos por "hombres de letras", pues si no fuera por las personas ajenas a la clase obrera, que tratan de seducirla con halagos o con imposiciones, todos los trabajadores estarían de acuerdo.[16] Enuncian así una concepción idealizada de la evolución política de la clase obrera, pura e innata, que fluiría espontáneamente si no fuera contaminada por ciertos "advenedizos" de otras clases que distorsionarían su pensamiento natural. Pero esta concepción inmanentista olvida que no existe tal cosa como una conciencia original de los sectores populares, en tanto y en cuanto todas las instituciones sociales (la escuela, la prensa, la policía, la Justicia) crean y modifican la conciencia del trabajador desde su nacimiento y en cada circunstancia de la vida. Los que buscan representar o descubrir la conciencia obrera pura, sin intromisiones, olvidan el papel del Estado (y de la fábrica, de la familia, de la Iglesia, etc.) en la conformación del pensamiento y los sentimientos de la masa del pueblo. No hay algo así como una conciencia originariamente obrera, que podría ser rescatada por sus mismos representantes. La conciencia obrera real parte de su lugar en la sociedad, como clase explotada y creadora de toda la producción social, y se modifica a partir de sus propias experiencias y fundamentalmente de sus luchas con las otras clases sociales, para lograr una situación diferente en el mundo. Para la misma época que se

publicaba L’Atelier, Karl Marx redactaba las famosas tesis sobre Feuerbach (que se darían a conocer recién en 1888), donde afirmaba que “es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad” (tesis II). La verdadera o esencial ideología del proletariado no es un problema teórico ni es algo que se pueda consultar a todos o a cada uno de los obreros reales, es un problema práctico. Es por su práctica concreta, por sus luchas, que el proletariado se mostrará, en conjunto, como reformista o como revolucionario. El levantamiento de febrero de 1848 demostró, por un momento, que el proletariado había elegido el segundo camino, pero la historia siguió su curso.

Las ilusiones en el sufragio universal están en el centro de esta revista obrera. En cierta manera, el reclamo de sufragio universal fue la contracara de la indiferencia en materia de régimen político que caracterizó a Saint-Simon, a Fourier y a la mayor parte de sus seguidores. Cuando esa indiferencia se hizo acuciante, se optó por una consigna salida del arsenal republicano que no lograba satisfacer los reclamos urgentes de los trabajadores hundidos en la miseria, pero les brindaba una ilusión de que todos los dramas se solucionaban con un cambio de régimen político. “Sabemos que el poder surgido de la reforma se ocuparía inmediatamente de la instrucción popular”, afirman.[17] Si el pueblo en su conjunto “confecciona las leyes”, entonces éstas no podrán ser injustas, insisten, pues el pueblo no podría legislar contra sí mismo. El trabajo podrá pactar con el capital un reparto justo de las ganancias y las asociaciones cooperativas podrán tener libertad de acción. Las perspectivas de cambio siempre se muestran más bellas de lo que resultan ser, la ilusión en el sufragio universal y en la reforma política no fue la excepción.

Louis Blanc, socialismo republicano en beneficio de los trabajadores

Louis Blanc fue uno de los más importantes representantes de la estela sansimoniana y, con seguridad, el que más incidencia logró en la política concreta de su época, siendo partícipe del gobierno provisional surgido de la revolución de 1848. El fracaso de su política republicana, fracaso que compartió con todos los demócratas socialistas (llamados en la época democsoc) en el gobierno, lo llevaron al exilio y arrojaron su obra al olvido, lo cual impidió que las generaciones futuras tuvieran conciencia de la enorme influencia que había ganado en la última década de la Monarquía de Julio, particularmente en la vanguardia proletaria (Díaz, 2005).

Al igual que los otros pensadores analizados en este capítulo, Leroux, Reynaud o Buchez, Louis Blanc era un reformador pacifista y democrático. Sobresalen sus trabajos históricos, como veremos en el próximo capítulo, y actuó como periodista político entre 1835 y 1848 (Le Bon Sens, La Réforme y La Revue du Progrès, entre otros periódicos). Pero lo que lo elevó al conocimiento general fue su folleto Organización del trabajo, que alcanzó varias ediciones, después de aparecer como artículos semanales en la Revue du Progrès en 1839.

Louis Blanc explicita su compromiso político en el proemio de uno de sus libros:

La causa de los nobles, de los ricos, de los acomodados, no es en absoluto la causa a la que sirvo. Pertenezco por mis convicciones a un partido que ha cometido faltas, cruelmente expiadas. Pero sólo entré en ese partido al día siguiente de su última derrota. En consecuencia, no debí ni compartir todas sus esperanzas, ni sufrir personalmente sus reveses. (Blanc, 1842, I: proemio)

El “partido” al que hace alusión Blanc es el amplio campo del socialismo y el obrerismo, y las faltas cometidas remiten a la insurrección de Lyon de 1834, ya

que en ese año Blanc llegó a París y consiguió trabajo en Le Bon Sens, en momentos en que se realizaba una campaña en defensa de los obreros encarcelados por el levantamiento en esa ciudad textil. Louis Blanc fue muy crítico con el sansimonismo, al que acusaba de proponer un Estado todopoderoso y centralizado, pero en muchas de sus propuestas se observan rasgos de similitud y, sobre todo, un desarrollo que sólo puede provenir de la fuerte crítica a la competencia y a la anarquía del capital, que naciera con Saint-Simon.

Louis Blanc coincide en un punto fundamental con Fourier y con Buchez: busca edificar la sociedad nueva antes de destruir la antigua y de manera paralela (Desanti, 1973: 298). Dicho con otras palabras, al capitalismo egoísta, competitivo y generador de miseria se lo combate con una buena organización económica que atienda en primer lugar las necesidades de los trabajadores. Así como Fourier proponía cooperativas agrícolas y Buchez cooperativas de producción industrial, Louis Blanc propondrá la "organización del trabajo".[18] ¿En qué consistía?

En las principales ramas industriales, el gobierno organizará fábricas (llamadas talleres sociales), una gran fábrica en cada rama industrial, para competir con las industrias privadas, forzando los precios a la baja en su sector, puesto que la organización racional del establecimiento permitiría abaratar costos y precios de venta (Blanc, 1847: 102-116). Para proveer el capital inicial, el gobierno deberá emitir un empréstito, pero superado el primer año el taller se bastará a sí mismo. También se aceptarían inversiones de capitales privados, pero minoritarios con respecto al capital estatal. Por otra parte, esos capitales no podrán recuperar el capital sino que sólo cobrarán un interés por su inversión (p. 105). Los obreros asociados cobrarán todos el mismo salario, pero la dirección técnica se establecerá a partir de los talentos en cada área. Blanc acepta la jerarquía de las capacidades, pero no la retribución de las capacidades (p. 141).

Al finalizar el primer año de trabajo, se establecerá el siguiente reparto: un tercio beneficiará a los trabajadores igualitariamente, otro tercio será para los ancianos y los enfermos, finalmente un tercio para aligerar las crisis en las otras industrias (p. 104).

En cada rama industrial habría un taller social para competir con la industria privada, pero el reparto igualitario de los beneficios y la inexistencia de un capital privado que absorbiera las ganancias llevaría a que la producción de estos talleres fuera más barata que la de los talleres privados. "Pronto, en toda esfera

industrial donde haya sido establecido un taller social, se verá acudir hacia ese taller a trabajadores y capitalistas, a causa de las ventajas que presentaría a los societarios" (p. 106). Así, se impondría la derrota a la competencia pues, como dice Blanc, se vencería a la competencia con sus mismas armas. Es importante aclarar que el rol del Estado (Blanc lo llama "el gobierno", y a veces "el poder") sería importante en el momento inicial, para proveer al capital de arranque, y no más allá del primer año, pero evidentemente hay elementos donde tendría que actuar de manera constante, en particular como regulador de la economía en general.

Los descubrimientos e inventos industriales se podrían compartir de manera racional y en beneficio de todos (Blanc, 1847: 112), afirma retomando una idea ya planteada por los sansimonianos en la Doctrina de Saint-Simon. El comercio no sería un parásito de la industria y del consumidor, como en el presente, sino un agente de la producción, admitido en sus beneficios y asociado a ella (p. 113).

Como se puede ver, no se trata de "organizar el trabajo", sino de reorganizar la industria a partir de empresas cuasi estatales, estableciendo en poco tiempo un monopolio de hecho a partir de estos talleres sociales y absorbiendo los capitales privados en un capital general en manos del Estado. Se repiten aquí, como planteamos, las ilusiones de Fourier y de Buchez de castigar al capitalismo con las mismas armas del capitalismo, de construir otro tipo de economía desde el interior mismo del régimen de la competencia. Así como Fourier afirmaba que los falansterios producirían mucho más y mejor que el resto de los capitales y por eso todos concurrirían a invertir en ellos, disolviendo paulatinamente la industria "fragmentaria", Louis Blanc sostenía que en poco tiempo todos los capitales se volcarían hacia los talleres sociales, al igual que los trabajadores, y pacíficamente se llegaría a una economía organizada. Quizá el proyecto de Buchez era más cauteloso y "defensivo", planteando que sus asociaciones eran una mera protección contra el desempleo y la miseria obrera.

En su folleto, Louis Blanc dedica las primeras 90 páginas, sobre 120, a describir, denunciar y criticar la competencia, como origen de todos los males de la anárquica economía capitalista. Si el problema es la codicia empresaria y la anarquía del capital, con instaurar un taller monopólico estatal en cada rama industrial se superaría el principal, o único, inconveniente que impide aumentar el salario obrero y sanear la economía del país.

Hemos planteado que su proyecto de "organización del trabajo" acaparó la

atención de gran parte del proletariado y de todos los pensadores vinculados al socialismo. Marx y Engels no fueron ajenos a este influjo. Dice Engels en los considerandos de Principios del comunismo (que fue la primera redacción de lo que luego fue el Manifiesto comunista): “El nuevo orden social […] suprimirá, pues, la competencia y colocará en su lugar la asociación” (en Marx y Engels, 2008 [1848]: 114), donde se observa claramente el lenguaje propio de Blanc. Y en cuanto a las medidas a tomar, plantea:

Organización del trabajo u ocupación de los proletarios en las fincas, fábricas y talleres nacionales, a través de lo cual es eliminada la competencia entre los trabajadores; y los fabricantes, en la medida en que siguen existiendo, son forzados a pagar el mismo salario elevado que el Estado. (Engels, en Marx y Engels, 2008 [1848]: 117-118)

Como se puede ver, Engels retoma aquí casi palabra por palabra el planteo de Louis Blanc. Los Principios del comunismo fueron reelaborados por los dos amigos alemanes, y el Manifiesto comunista, en la enumeración de medidas a tomar, quedó redactado de la siguiente manera:

Multiplicación de las fábricas nacionales, de los instrumentos de producción, roturación y mejora de los campos cultivables de acuerdo con un plan común. (Marx y Engels, 2008 [1848]: 51)

Por cierto, en La lucha de clases en Francia, redactada en 1850, Marx va a hacer un relato muy crítico sobre las vacilaciones y la falta de audacia política de Louis Blanc durante su paso por el gobierno provisional de 1848, que comentaremos más adelante, y también sobre su propuesta de organización del trabajo, pues “el trabajo asalariado es ya la organización existente, la organización burguesa del trabajo. Sin él no hay capital, ni hay burguesía, ni hay sociedad burguesa” (Marx, 1973 [1850]: 51). Sin embargo, no deja de ser significativo el grado de influencia que sus propuestas tenían, tanto en Marx como en Engels, en vísperas de la revolución que recorrió Europa.

La teoría de "organización del trabajo" de Louis Blanc tenía puntos débiles. En primer lugar, la competencia con otros países: ¿qué sucedía si, una vez establecido el monopolio de una rama industrial, llegaban productos más baratos de otro país? ¿Cómo tendría que proceder el Estado si, como afirmaba Blanc, las aduanas no debían actuar de manera proteccionista? Tampoco se tomaba en cuenta el aumento de la población y el cambio generacional ni se sabía cómo podrían surgir nuevas ramas industriales, surgidas de nuevos inventos. El tercio de los beneficios que se destinaba "a los enfermos y los ancianos", ¿a quiénes se refería? Si era a los ex trabajadores de esa rama, el esquema dejaba afuera a miles de personas que no estaban incluidas en ningún sector de la economía. Por otra parte, el comercio, si "participaba" de los beneficios de la asociación, debería estar vinculado de alguna manera a esa rama industrial y exclusivamente a esa rama. Blanc no explicaba claramente cómo sería ese vínculo.

Todas estas son cuestiones que hacían a la relación entre ese taller social y su entorno, es decir, son explicaciones insatisfactorias para pensar cómo podría actuar o sobrevivir un taller "socialista" en medio de una economía que, en su conjunto, actuaría en principio por la ley de la oferta y la demanda y a través del libre juego de la competencia. Suponiendo que estas cuestiones "técnicas" pudieran explicarse y se pudiera hallar algún tipo de convención aunque fuera transitoria para remediarlas, quedaban dos escollos a nuestro entender insuperables. Uno tenía que ver con cómo se determinaba el valor de las mercancías y cómo se determinaba el valor del salario, y esto se vinculaba también con la competencia proveniente de mercancías importadas. La otra era la cuestión determinante: Louis Blanc no acertaba a pensar en manos de qué clase social estaba el Estado. En su hipótesis, el "gobierno" no era más que un conjunto de técnicos bien intencionados que ayudarían cristianamente a hundir la propiedad privada, subvirtiendo la ley del valor y la libre competencia. Pero el Estado no solamente proveía el capital inicial del taller social sino que además regulaba la relación entre los talleres sociales y otros factores económicos, entre ellos, y no menos importante, el problema de las aduanas y las relaciones con las mercancías exógenas.

A pesar de ser un gran historiador de la Revolución Francesa y de la Monarquía de Julio, Louis Blanc pasa por alto que cada una de esas revoluciones lo que instituyó fue que una nueva elite, es decir una nueva clase social, se hacía cargo del poder. No era solamente "una ideología" lo que había triunfado en 1789 y en 1830, era toda una clase social, que una vez encaramada en la cúspide del Estado establecía a su manera, sin injerencias, cómo funcionaban la educación, el

ejército, la economía, la burocracia, las fronteras, el idioma y la moneda, por decir lo esencial. Blanc criticaba a Enfantin (personificando en él a todo el sansimonismo) por propugnar un Estado omnipotente, propietario y centralizador, en manos del cual se encontraría todo el aparato económico del país, pero lo reemplazaba por una organización industrial donde el Estado velaba como un hada madrina, benévola y magnánima, por encima de las clases, y aceptaba de buen grado un proyecto económico que minaba las propias bases que le daban sustento al régimen presente. Si el proyecto de Blanc se sostenía con una supuesta revolución pacífica, llevada a cabo por medio del sufragio, ¿qué clase social debía triunfar para hacerse dueña del Estado y beneficiar así los talleres sociales? ¿Qué clase social podía estar detrás de un proyecto que mantenía la propiedad privada, el dinero y las fronteras nacionales, pero a la vez destruía a los creadores de la propiedad privada, el dinero y las fronteras, es decir, la burguesía?

Todo esto nos permite ver también cuán lejos estamos de las extensas descripciones de la realidad social que hiciera Saint-Simon veinte años antes, vinculadas además con una visión de largo alcance sobre la historia política, económica e ideológica de Europa. Más allá de la insuficiencia de sus análisis, Saint-Simon tomaba la sociedad como un conjunto de esfuerzos y energías volcados a la producción, donde cada elemento tenía su justificación histórica y cada solución estaba vinculada directamente a su diagnóstico. Con las derrotas ideológicas (religión sansimoniana) y físicas (Lyon) de la clase obrera, asistimos a intentos parciales, unilaterales y discretos de explicar y de solucionar algunos de los problemas que se visualizan alrededor de la cuestión obrera. La falta de perspectivas amplias, que el republicanismo, el progresismo y la centroizquierda heredarán directamente de estos demócratas socialistas, los llevará a un fracaso tras otro, desde 1830 hasta el día de hoy. Reaparecerán estas soluciones en las colonias ideales en América, en los experimentos nacionalistas, en las colectivizaciones parciales anarquistas en la guerra civil española, en los kibutz de Israel, en las empresas recuperadas por sus trabajadores y en las “economías alternativas” de todo tipo. Ninguna de estas experiencias logró conmover las bases del sistema capitalista y todas ellas se extinguieron o sobrevivieron penosamente en los márgenes del sistema económico, después de un breve momento de brillo. No será la excepción el caso de la “organización del trabajo”.

La “organización del trabajo” en la revolución de 1848

Louis Blanc no solamente había podido agotar varias ediciones de su folleto Organización del trabajo sino que en esos mismos años se había prestigiado como historiador. En 1846 se publicó la primera edición de su Historia de la Revolución Francesa, con ciertos tintes robespierristas (Blanc, 1878). En rigor no reivindicaba el Terror, pero retrataba a Robespierre como un asceta, extasiado en la virtud y consciente de sacrificar su vida para garantizar el destino de la República. Con esto reforzó el prestigio de que gozaba entre los sectores más activos del republicanismo. Blanc fue además uno de los motores de la “campaña de los banquetes”, organizados desde 1847 a través de la prensa republicana, con apoyo de la oposición monárquica. La prohibición de uno de estos banquetes en París, el 22 de febrero de 1848, fue lo que desencadenó la revolución que tiró abajo a Luis Felipe.

En el nuevo gobierno provisional estaba representado todo el arco opositor a la monarquía, pero no el ala socialista de los republicanos. La clase obrera de París se manifestó frente al nuevo gobierno para exigir la “organización del trabajo” y que el proletariado, utilizado y engañado en todas las revoluciones anteriores, tuviera una representación en el poder (Duveau, 1965: 75-76). Se incorporaron entonces Louis Blanc y Albert l’Ouvrier, quienes actuaron de común acuerdo en el recién formado Ministerio de Trabajo.[19]

La primera medida que Louis Blanc exigió tomar fue la creación de sus talleres sociales, única forma de darle trabajo a los muchos desocupados que había en Francia, a partir de la crisis económica que sacudía a buena parte de Europa. El gobierno republicano decidió crear una comisión de estudio, conocida como Comisión de Luxemburgo, pues se reunía en el palacio de ese nombre. Allí se sentaron diez representantes obreros, diez por las patronales, y Blanc y Albert presidiendo de parte del gobierno. Pero a la vez el gobierno nombró al abogado Pierre Marie de Saint-Georges, más conocido como Marie, como presidente de los denominados “Talleres Nacionales”. Esto generó una confusión deliberada, por la cual se pensó, y muchos historiadores lo repitieron, que los Talleres Nacionales eran el proyecto de Louis Blanc, cuando en realidad se trataba de dos

proyectos antitéticos. Deliberadamente, el gobierno eligió como presidente a Marie, enemigo de los talleres sociales de Louis Blanc, para hacer fracasar el intento que habían impuesto los obreros ante las puertas del gobierno (Marx, 1973 [1850]: 40-74; Dolléans, 1962: 209-220).

Los Talleres Nacionales de Marie fueron solamente una apariencia de solución de la desocupación proletaria de París y no se implementó ninguna actividad productiva real. Se inscribió a todo aquel que estuviera sin trabajo, se le asignó una paga mensual y se lo llevó a trabajar un par de días a la semana, a las afueras de la capital, en trabajos de mejoramiento de rutas. Las inscripciones crecieron geométricamente y en junio eran cientos de miles. Se armó entonces una provocación desde el gobierno, con el fin de disolverlos: se decretó que los inscriptos fueran a trabajar lejos de París, en el valle del Loire, y que los solteros se incorporaran al ejército. Los obreros parisinos reaccionaron con un levantamiento el 23 de junio, que fue reprimido salvajemente por el ejército al mando del republicano Louis-Eugène Cavaignac. Es con esta insurrección que se da fin al período obrerista de la revolución de 1848, donde ondeaba la bandera roja en competencia con la tricolor.

Louis Blanc, mientras tanto, había tratado de armar de manera paralela uno de sus “talleres sociales”, pero sólo logró organizar un pequeño establecimiento textil para confeccionar uniformes para el ejército. Albert l’Ouvrier, por su parte, fue apresado el 15 de mayo durante una intentona de ocupar la sede de la municipalidad de París (el Hôtel de Ville), a pesar de que él no la había organizado, tras lo cual fue enjuiciado y pasó once años en prisión. Blanc no supo tomar ninguna medida para contrarrestar la tergiversación que el Estado realizó con su proyecto y, cuando en junio los Talleres Nacionales de Marie fueron desarticulados y reprimidos sus integrantes, optó por exiliarse en Londres, donde permaneció hasta la caída de Luis Bonaparte en 1870.

Esta confusión, intencional de parte del gobierno republicano, entre los talleres sociales de Louis Blanc y los Talleres Nacionales, efectivamente puestos en práctica por el ministro de Trabajo Marie de Saint-Georges, trajo aparejado un descrédito absoluto hacia la propuesta de organización del trabajo del primero. Una vez más, los planes de construir el socialismo al interior de una sociedad de libre mercado chocaban contra la pared del poder, siempre en manos de la clase dominante. La clase obrera de Francia, derrotada y traicionada por los republicanos, así como lo había sido por los liberales en 1830, se internó en un camino de profundo rechazo a los intelectuales y políticos profesionales por

varias décadas, que se hizo visible en el movimiento obrero francés con la preponderancia de las ideas de Proudhon, con el antiintelectualismo del anarquismo y con el rechazo a los partidos políticos de los sindicalistas revolucionarios de principios del siglo XX. A su vez, el fracaso de los talleres sociales de Blanc dejó en claro que si el reformismo quería desarrollarse tendría que hacerlo por otras vías, fundamentalmente parlamentarias. Pero si lo que se buscaba era llegar a otro tipo de sociedad, ese era un camino que quedaba cerrado para siempre. Paradójicamente, dentro de los movimientos populares, por darle una denominación amplia, lo que prevaleció fue el proyecto de Buchez y no el de Blanc: cooperativas de producción o de consumo, reducidas a ocupar un pequeño lugar en el mercado, tratando de que la competencia no las hundiera y sin la pretensión de generar, al menos de manera inmediata, un cambio en la economía de un país. En este tipo de proyectos lo que prevaleció fue la moderación y la modestia en cuanto a perspectivas generales, y el movimiento cooperativo tuvo serias dificultades para articularse con el movimiento obrero real, no solamente por el rechazo de que fueron objeto por parte del ala izquierda del marxismo sino también porque, con la constitución de los sindicatos y los partidos obreros masivos, las cooperativas vacilaban entre su eventual ideario igualitario y su práctica cotidiana como empresa.

Louis Blanc, más interesado antes de la revolución en congraciarse con la opinión pública republicana que en regenerar el "partido político de los trabajadores", enterró con su fracaso todo su capital político, pues no tuvo ya seguidores. Su elaborado proyecto no tuvo la fuerza de ser llevado adelante por la principal falencia que señalamos antes: despreciaba la cuestión del poder y no tomaba en cuenta qué clase social era la que había triunfado en 1789, en 1815 y en 1830. Como historiador, lo hemos citado, supo analizarlo; como político, fue absolutamente ciego y creyó en un Estado racional y benévolo con los trabajadores a los que él quería representar. Su pacifismo le impidió comprender que la capacidad de instalar y desarrollar sus talleres sociales dependía de la fuerza que pudiera ejercer el proletariado en las calles y, más allá de eso, en la posibilidad de tomar el Estado en sus manos para hacer una política en beneficio de los trabajadores. Es sintomático que, tal como lo hemos citado, Blanc en vez de hablar del Estado hablara del "gobierno". Entiende el poder estatal como un simple conjunto de personajes que acceden a la mansión gubernamental, pero el Estado es también la escuela, la prensa, el ejército, la burocracia, es decir, un conjunto de aparatos de dominación, a su vez determinados por la clase dueña de los medios de producción y, por eso mismo, clase dominante. Es por ese motivo que, en La lucha de clases en Francia, Marx se esmera en enumerar todos los

lugares que la burguesía republicana había ocupado en el conjunto del tejido político del país,[20] para demostrar que el poder no es un simple cambio de personajes, sino la fuerza social que ejerce efectivamente el dominio de todos los resortes de la sociedad y que su ubicación en la sede de gobierno no es más que una consecuencia de ese dominio. La próxima generación de socialistas va a tomar esa conclusión en cuenta.

1. La palabra “individualismo” también era nueva y probablemente fue creación sansimoniana, pues los diccionarios la registran por primera vez en Le Producteur en 1826.

2. El apelativo ya circulaba previamente, pero quizá haya sido el libro de Sarane Alexandrian, El socialismo romántico, de 1983, el que lo haya difundido en las últimas décadas.

3. En este apartado, seguimos fundamentalmente a Arnold Hauser (1964: 60-127).

4. L’Européen, 14 de enero de 1832, p. 111.

5. L’Européen, 31 de diciembre de 1831, p. 66.

6. L’Européen, 17 de diciembre de 1831, p. 37.

7. “Plan d’un système de politique positive applicable au temps présent”, L’Européen, 17 de marzo de 1832, p. 243.

8. L’Européen, 28 de enero de 1832.

9. Existió otra revista semanal, La Ruche Populaire, dirigida por François Duquesne. Se publicó entre 1838 y 1847 y exhibió un obrerismo cristiano, con poca vinculación con las teorías socialistas.

10. “Organisation du journal”, L’Atelier, año I, Nº 1, septiembre de 1840, p. 1.

11. “De l’association ouvrière. Contrat”, L’Atelier, año 1, Nº 5, enero de 1841, pp. 37-38.

12. Artículo sin título, L’Atelier, año 1, Nº 1, septiembre de 1840, pp. 2-3.

13. Artículo sin título, L’Atelier, año 1, Nº 1, septiembre de 1840, pp. 2-3; subrayado en el original.

14. “Un mot sur les sociétés secrètes”, L’Atelier, año II, Nº 4, diciembre de 1841, pp. 25-26.

15. “Aux ouvriers communistes”, L’Atelier, año I, Nº 10, junio de 1841, p. 73.

16. “Les journaux communistes”, L’Atelier, año I, Nº 11, julio de 1841, p. 82.

17. Artículo sin título, L’Atelier, año I, Nº 1, septiembre de 1840, pp. 2-3.

18. Varios reformadores sociales de la época se adjudicaban la paternidad de la expresión “organización del trabajo”. Lo cierto es que fue una fórmula utilizada por muchos de manera contemporánea, pero fue Louis Blanc el que tuvo la habilidad de exponerla en forma de folleto y desarrollar una propuesta concreta para su puesta en práctica.

19. Este personaje, Albert l’Ouvrier, es significativo acerca del momento político que se vivía. Había militado en las sociedades secretas y conspirativas desde diez años antes. No se conocía su verdadero nombre (que era Alexandre Martin) y se lo entronizó con su “nombre de guerra”, Albert, al que se le agregó su carácter de representante proletario (Duveau, 1965: 63-64). Así figuró en los documentos oficiales de la época, pero en provincias creían que era un personaje ficticio, de la misma manera que creían que el ministro Lamartine era una mujer, la Martine (Dolléans, 1962: 216). La identidad de Albert fue motivo de debate durante varias décadas, al punto de que mucho después fue llevado a juicio por una persona que lo acusaba de no ser el verdadero miembro del gobierno provisional.

20. “Desde 1830, la fracción republicano-burguesa se había agrupado, con sus escritores, sus tribunos, sus talentos, sus ambiciosos, sus diputados, generales, banqueros y abogados, en torno a un periódico de París, en torno al National. En provincias, este diario tenía sus periódicos filiales […] Se adueñó inmediatamente de todos los puestos dirigentes del Estado, de los ministerios, de la prefectura de policía, de la dirección de correos, de los cargos de prefecto, de los altos puestos de mando del ejército que habían quedado vacantes” (Marx, 1973 [1850]: 76).

6. La ciencia de la sociedad

El socialismo, en todas sus variantes, ha tenido una relación muy estrecha con las ciencias: desde Saint-Simon, que buscó desarrollar una ciencia de la sociedad siguiendo el camino desarrollado por las ciencias de la naturaleza, hasta el marxismo, que se declaró abiertamente “socialismo científico”. Analizaremos en este capítulo los progresos que experimentaron dos disciplinas que encuentran en estos primeros autores socialistas un gran impulso: la historia y la sociología. Por supuesto, el progreso no fue “rectilíneo”, no se fue agregando un concepto detrás del otro, sino que a grandes avances iniciales le siguieron períodos de estancamiento e incluso de retroceso, hasta pegar un gran salto con Marx, cuya influencia en esas áreas se hace sentir hasta el día de hoy. Empezaremos con los antecedentes.

El siglo XVIII

La idea de evolución histórica, es decir la constatación de que en las sociedades existe una transformación a través del tiempo y que ésta no es azarosa, o sea que no depende de factores accidentales vinculados a la fuerza, la astucia o la inteligencia de los gobernantes o al tamaño de los ejércitos, hace su eclosión en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII. La idea misma de evolución remite a la idea de progreso, es decir ese “caminar hacia”, tal como indica la etimología de la palabra, porque si no hay progreso, en rigor no hay evolución, sino un mero cambio casual, sin sentido, anárquico.[1]

En Del espíritu de las leyes, publicado en 1748, no existe una idea clara de evolución. Montesquieu (1984 [1748]) hace más bien una tipología de los regímenes de gobierno. Hay imperios, monarquías o repúblicas en todas las épocas; dependerá de determinados factores (la geografía, el tamaño del país, el tipo de población, etc.) si esas formas de dominación son eficaces para una nación en particular. Auguste Comte (2001: 142-148) plantea que, de todos modos, fue el primero en ver la política como una ciencia de la observación, y que así descubrió las leyes que rigen el accionar de los gobiernos, pero esas leyes no actuaban en un encadenamiento diacrónico ni había un vínculo necesario entre los diferentes períodos. Es así que establece más una tipología que una evolución histórica, y en ese sentido no es casual que el sociólogo Comte prefiera a Montesquieu antes que a Condorcet, historiador del progreso de la humanidad.

Quien inicia en Francia la reflexión sobre el progreso de la sociedad humana es Turgot, vinculado al enciclopedismo y más tarde ministro reformista de Luis XVI. En su Plan de dos discursos sobre la historia universal establece que “la historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos del género humano y el detalle de las causas que han contribuido a ello” (Turgot, 1996 [1751]: 276). Y aclara qué aspectos incluye: “Los primeros comienzos del hombre; la formación, la mezcla de las naciones; el origen, las revoluciones de los gobiernos; los progresos de las lenguas, de la física, de la moral, de las costumbres, de las ciencias y de las artes; las revoluciones que han hecho que se

sucedan los imperios a los imperios, las naciones a las naciones, las religiones a las religiones" (pp. 276-277). La historia va abandonando la preferencia por el relato de "los reyes y sus batallas" y empieza a analizar la perfectibilidad del género humano. Por más que en el inicio de la historia Turgot coloque a Dios y el relato bíblico, el plan historiográfico que acabamos de citar nos habla de un estudio materialista (positivo, diría Saint-Simon), donde lo que prevalece es el libre albedrío y no la providencia cristiana. El progreso, según Turgot, es fundamentalmente intelectual, es el progreso de las luces, lo material es un mero cambio cuantitativo, y los factores fundamentales del progreso son la educación, la ciencia, la filosofía y la religión, que modera las costumbres (Delvaille, 1910).

Turgot fue retomado y analizado por Condorcet, verdadero iniciador del evolucionismo en la historiografía. Su Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano (1795), escrito en su escondite para evitar una guillotina que finalmente no pudo eludir, y por eso mismo redactado sin bibliografía y sin notas, logra "abarcar todo el pasado con una sola mirada" (Saint-Simon, O.C., I: 168). El objetivo central de su ensayo es exponer la evolución de la lucha entre la razón y el oscurantismo. La razón se expresaba en la ciencia, en la filosofía, en la educación; el oscurantismo, en la superstición y las religiones. La historia es así la marcha del ser humano hacia una mayor conciencia de sí mismo y del mundo que lo rodea, y el obstáculo mayor en ese camino es la religión, que pone en los dioses lo que el hombre debiera adjudicar a sí mismo y a su acción (Robinet, 1945: 337-351). Condorcet no cree en una evolución siempre ascendente, rectilínea, sino que la historia exhibe marchas y contramarchas, tiempos de evolución y tiempos de decadencia. Las imposiciones religiosas escanden algunos de estos momentos: "El triunfo del cristianismo fue la señal de la completa decadencia tanto de las ciencias como de la filosofía" (Condorcet, 1795: 136).

La lucha de la libertad para abrirse paso en medio del autoritarismo religioso es una lucha de los pueblos, en forma general e indiferenciada. No existen factores estructurales que condicionen de alguna manera a esos individuos en su búsqueda de razón y de conciencia. Aparecen en algún momento las clases: por ejemplo, hablando de los los pueblos agricultores, Condorcet (1795: 46) señala tres clases, los propietarios, los empleados domésticos y los esclavos, pero es una referencia efímera y, sobre todo, esa categorización no cumple un rol específico en la emancipación humana. La sociedad es una totalidad, y las experiencias que le toca vivir implican al conjunto de los individuos. No hay una jerarquización de las diferentes esferas de actividad del hombre, lo que lleva a

una visión más individualista que social de la historia de la humanidad. En ese sentido, las religiones parece como si estuvieran por fuera de la historia del hombre, como si no tuvieran que obedecer a las leyes del progreso y de la evolución sino que fueran una fuerza ciega en contra de la libertad de los individuos. Las Iglesias y las religiones no están historizadas, no se entiende la justificación de su aparición o de su desarrollo ni el rol progresivo que en su momento pudieron tener. Es por ese motivo que Comte (2001: 154) cree que Condorcet no hace historia, sino que valoriza y opina, no balancea los aspectos positivos y negativos de las religiones sino que traza una visión unilateral del fenómeno.

Los nuevos usos de la historia

Saint-Simon retoma la senda de Condorcet pero a partir de una evaluación crítica, que repetirá más tarde Auguste Comte. Considera que el plan que se trazó Condorcet, de pintar un gran cuadro de la evolución de la humanidad en sus múltiples aspectos, es un aporte destacado del matemático francés, pero que fracasó en "los detalles" y en algunas elecciones metodológicas.[2] Es por eso que declara en 1813: "Yo reescribiré su obra" (O.C., II: 1077), queriendo significar que es necesario escribir una historia integral de la humanidad, pero que se debe tomar otro punto de partida. Lo primero que le critica Saint-Simon (O.C., I: 812) a Condorcet es haber tomado como factor inicial del ser humano la inteligencia. Para Saint-Simon, la inteligencia, la razón, el lenguaje, no son más que adquisiciones paulatinas y trabajosas, a través de las cuales el ser humano se va diferenciando de los animales. Y no se trata de una simple diferencia de opinión antropológica, sino que incide en el conjunto de la historia que retrata Condorcet, pues el objetivo único que se fija es la razón y el obstáculo que implica el oscurantismo. Para Saint-Simon la humanidad es un conjunto de esferas "morales y materiales" interrelacionadas y la historia tiene que realizar el análisis de esa totalidad, llevar a cabo, como dijera Gurvitch (1970: 53), "el estudio del esfuerzo colectivo humano, esfuerzo material y espiritual a la vez, producción económica y creación moral e intelectual".

El segundo aspecto que critica Saint-Simon (O.C., I: 817) a Condorcet es que reduce la religión a un puro aspecto negativo:

Haber presentado las religiones como si hubieran sido un obstáculo para la felicidad del hombre [es una] idea esencialmente falsa, ya que la historia vulgar constata que es por medio de las instituciones religiosas que los hombres de genio han civilizado a la especie humana […] Las religiones no han sido jamás, no han podido jamás ser otra cosa que sistemas filosóficos materializados. Así, decir que las religiones son esencialmente viciosas es declarar que los sistemas filosóficos son esencialmente viciosos.

Ya hemos visto en otro capítulo que Saint-Simon no rechazaba completamente las religiones, pues planteaba que cada sistema religioso debía, en cada época histórica, cumplir el rol moral adecuado para el desarrollo de la sociedad. Esto mismo lo analizó en el devenir histórico: el cristianismo había moralizado la sociedad romana antigua, desbordada por su decadencia ética y su fragmentación social. El cristianismo había además enunciado por primera vez una superación de las rivalidades nacionales, ya que se presentaba como una religión no de un pueblo en particular, el pueblo elegido, sino de todos los seres humanos. Estas y otras consideraciones eran la demostración, para Saint-Simon, de que la religión no había sido la rémora de la humanidad, aunque en el momento presente la Iglesia Católica representara el factor más retrógrado de la ideología, la política y la economía europea. Separaba en ese sentido la religiosidad y las instituciones que la encarnaban, y discriminaba lo que pudo haber sido un factor racional en un momento y la deriva decadente que podía adoptar.

Saint-Simon no escribió un tratado de historia, pero desarrolló en todas sus obras demostraciones a partir de sucesos históricos, de los cuales tomaba los elementos que veía como más característicos para elevarlos a hitos significativos en la evolución del conjunto de la sociedad. Podríamos decir que el conjunto de su obra es una larga exposición sobre la historia de Occidente, de modo que doce años después de afirmar que reescribiría la obra de Condorcet, afirmó que ya lo había hecho (O.C., II: 2958). El siglo clásico griego, el Imperio Romano, las invasiones de los pueblos germánicos, la constitución de la Iglesia Católica, el mundo árabe, la transformación del latifundio romano en feudo medieval, la liberación de las comunas y gran parte de la historia europea desde el Renacimiento, todo es procesado en sus textos con un espíritu similar al de Condorcet, pero sin caer en el intelectualismo. Saint-Simon no realiza investigaciones puntuales sobre los sucesos sino que toma en consideración obras especializadas para dar un veredicto acerca de cuál es la importancia de esos hechos en el desarrollo y la evolución de la humanidad, tomada como un todo. En particular, se analiza la interrelación que cada una de las esferas de la vida humana ha tenido con el conjunto de la sociedad y sobre todo lo que él llamó “la industria”, es decir, la manera como cada estadio social se procuraba los elementos necesarios para la vida. Así, no hay obra de Saint-Simon que sea estrictamente histórica, pero no hay obra que no lo sea. Todas apelan a los ejemplos históricos como herramientas para llevar a cabo alguna demostración. Es lo que la escuela sansimoniana, en la Doctrina de Saint-Simon, llamará

"método histórico".

En ese sentido, la obra de Saint-Simon no es una obra historiográfica pero tampoco llega a ser un tratado de filosofía de la historia. Es más bien una indicación de cómo deben ser leídos ciertos momentos clave de la historia de la civilización pero no niega el hecho de que cada momento debe ser estudiado de manera exhaustiva y positiva, es decir atendiendo a la observación, en este caso de los documentos y los vestigios del pasado. Saint-Simon no desarrolla los estudios históricos sino que hace un uso de la historia, con el fin de demostrar la necesidad de nuevas acciones políticas. Fundamentalmente es una concepción de la historia que apunta a entender la totalidad social: cada esfera de la vida de la sociedad no es un compartimiento separado de los otros, los fenómenos no pueden ser aislados del conjunto de otros elementos sociales y, sobre todo, no pueden ser separados de su pasado y de su futuro.[3] Cada nivel, cada estamento, cada clase de la sociedad influye sobre los otros, y la aspiración de la historia debe ser abarcar esa interrelación en sus rasgos significativos. Los acontecimientos no son convulsiones azarosas ni casuales sino, como dirán los discípulos, resumen del pasado y germen del futuro (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 119). En este sentido, la obra de Saint-Simon es más bien enciclopédica, y eso remite no solamente a que fue educado en su juventud en el enciclopedismo (presumiblemente, por el propio D'Alembert) sino a que él mismo pretendió hacia 1810 escribir una Nouvelle Encyclopédie, pues la "vieja enciclopedia", escrita cincuenta años antes, había tratado cada ciencia por separado y se había abstenido de reflexionar sobre el encadenamiento de una ciencia con otra y de cada fenómeno sucesivo. Así, la historia para él debía registrar no tanto el conjunto de detalles de cada suceso sino la concatenación de esos hechos con sus antecedentes y con sus consecuencias, incluso de largo plazo (Ansart, 1972a: 49-53).

No hay en Saint-Simon un planteo explícito de que el determinante fundamental de la vida de los hombres sea el aspecto económico, que él va a llamar "industrial". Por cierto, la industria es lo que explica la política y en ese planteo revoluciona la manera de entender la relación de la sociedad que está frente a sus ojos con el poder, superando el ideologismo liberal. Pero no menos importancia le asigna a los aspectos morales, ideológicos, religiosos, que modelan y limitan la manera como los seres humanos se procuran los elementos fundamentales para su reproducción. Su virtud consiste en interpretar históricamente los fenómenos económicos, como cuando afirma por ejemplo que quien más desarrollaba la industria, en la Edad Media, era la nobleza feudal, porque la

única manera o la manera más adecuada de conseguir la comida era mediante la guerra y el pillaje. Eso implica buscar explicaciones económicas para sucesos que habitualmente eran interpretados como pruebas de fuerza o como formas de la anarquía en la que había caído Europa desde las invasiones bárbaras.

Podemos tomar un ejemplo de los múltiples que se encuentran en la obra de Saint-Simon: Carlomagno. En textos inéditos sobre las ciencias, publicados fragmentariamente y ahora en forma integral en sus Obras completas, afirma que fue quien “organizó la federación europea”, mientras que “Lutero, dividiéndola, trabajó para disolverla”. Antes de Carlomagno los pueblos europeos no estaban organizados, él los unificó y les dio un destino común, logró que el jefe espiritual de la Iglesia cristiana se independizara del Imperio de Oriente y lo instituyó jefe de la federación europea (O.C., I: 422-423). En otros textos afirma que Carlomagno fue quien puso en práctica un concepto moderno de la política, pues no fue un militar que buscó conquistar más tierras en beneficio de su propio tesoro, como pudo hacer por ejemplo Alejandro de Macedonia, sino que actuó más bien tratando de otorgarle a cada sector lo que buscaba para beneficiar al conjunto (O.C., I: 559). A su vez, Carlomagno aparece varias veces relacionado con Al-Mamoun, califa abásida de Bagdad de principios del siglo IX, que protegió a los filósofos y promovió la adquisición, la conservación y la traducción de los textos de los filósofos griegos. Mientras el emperador francés pacificaba Europa y organizaba el poder espiritual y temporal, el gobernante árabe lograba garantizar la transmisión de las ciencias clásicas. Como se puede observar, y sirve este ejemplo para muchos otros acontecimientos históricos, Saint-Simon no se enfrasca en desarrollos profundos del acontecer histórico sino que establece puntos de contacto en el largo plazo, en hipótesis que dan cuenta del devenir de la civilización. Algunas de sus afirmaciones fuerzan los acontecimientos o caen en exageraciones, y no pretendemos aquí hacer una defensa a ultranza de sus tesis,[4] pero no dejan de presentar un panorama de largo alcance sobre la historia de Occidente y marcaron un desarrollo de gran importancia en la historiografía posterior.

El punto de quiebre se opera entre una concepción de la historia congruente con el pensamiento liberal y otra concepción que desnuda la relación entre la ideología y las bases materiales de la sociedad. Para Condorcet la historia estaba señalada por la lucha entre la razón y el oscurantismo. Para Hegel (1980 [1837]: 68), “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”. Saint-Simon empieza a dar los primeros pasos de una historia materialista, totalizadora y centrada en la satisfacción de las necesidades más imperiosas de los pueblos.

Frente a esas dos concepciones liberales de la historia, enfocadas exclusivamente en las facetas subjetivas e intelectuales, Saint-Simon empieza a descorrer el velo que se interpone entre las acciones políticas, las vivencias espirituales y las necesidades materiales.

El concepto de nación y la lucha de clases en Augustin Thierry

En 1817 Saint-Simon empieza a publicar su revista L'Industrie y en la primera entrega incluye un texto sobre la idea de "nación" de Augustin Thierry, quien en ese momento es su secretario y su "hijo adoptivo". Ambos habían publicado en 1814 De la reorganización de la sociedad europea, con lo cual se desprende que las ideas volcadas en este nuevo texto obedecían por lo menos a un entendimiento común. El título completo del artículo es "De las naciones y de sus relaciones mutuas; lo que esas relaciones han sido en diversas épocas de la civilización, lo que son hoy y qué principios de conducta se derivan de ello" (Thierry, 1817).[5]

El texto está dividido en doce capítulos, el primero de los cuales se titula "Qué es una nación". Para Thierry (1817: 21), la nación es el vínculo que se establece entre los hombres detrás de un objetivo común, detrás de un interés que interpela a todos y a cada uno de los integrantes de un grupo humano. "No hay coalición, no hay sociedad sin un objeto." Este objeto o interés, "principio de la sociedad", puede nacer de "un peligro que amenaza, una necesidad que se hace sentir, una pasión que gana a todos" (p. 21). Es decir, como subraya Thierry con una frase que él emplea en latín, la nación se aglutina "queriendo lo mismo y no queriendo lo mismo". Mientras ese interés, ese vínculo, ese lazo existen, la nación vive; cuando el interés desaparece, la nación se disuelve. Hubo nación cuando los griegos decidieron tomar Troya, y esta asociación no sólo fue el motivo de unión sino que fue el origen de la nación helénica. Hubo nación cuando las ciudades italianas del norte en el siglo XII se opusieron a los avances del Imperio Germánico. Hubo nación cuando un conjunto de pueblos se dirigió hacia Oriente para echar a los musulmanes de los lugares santos del cristianismo. Las Cruzadas no son sólo una empresa militar: son un momento central en la constitución de la nación europea.

El objetivo común de los pueblos antiguos era la guerra y la conquista de pueblos vecinos, para la propia sobrevivencia, pero en las sociedades modernas el único objetivo posible es la industria. Hoy en día los países alimentan ejércitos enormes para defenderse, sin embargo éstos no se encuentran en las fronteras, a

su frente el enemigo y adentro la nación. Se encuentran en los centros, en la capital, tienen a su frente al pueblo y detrás suyo al Estado. ¿Es que acaso la nación es el enemigo?, se pregunta Thierry. Lo que le preocupa hoy a los países europeos –se contesta– no es la guerra, sino la política. Es decir que ya no se arrojan sobre los pueblos vecinos para alimentarse de sus despojos, sino que se arman para impedir que un pueblo al que alimentan no los despoje a ellos mismos (Thierry, 1817: 51). La nación podrá desarrollarse, entonces, sólo a condición de que ésta y el ejército actúen de común acuerdo, y no habrá nación si el ejército actúa como un vasallo del Estado, en contra de la nación misma.[6]

Vemos entonces que Thierry plantea una idea dinámica de nación: ésta surge de una praxis política y no es una estructura fija y estancada. Desde ese punto de vista, la nación no está identificada ni con las fronteras políticas establecidas "por arriba", ni con el Estado mismo que estipula o negocia esas fronteras con otros Estados. Concibe la nación como un fenómeno que no se puede desarrollar a partir de un apoyo "formal" o superficial a la nación misma, como suceso preexistente. Si la nación está en el objetivo común, en la tarea social, entonces no hallaremos a la nación en otro lado que en esa tarea misma. La nación surgirá detrás de esa meta concreta y no delante de ella: es inútil alentar la existencia de una nación como causa general del desarrollo y el progreso, sino que debemos alentar el progreso y el desarrollo social, y en esa lucha surgirá la nación o no. Otra vez, parafraseando a Saint-Simon, no hay que anteponer la nación al progreso, sino que sólo el progreso asegura la existencia de la nación.

La nación para Thierry no es una entidad con existencia previa a su ejecución, no tiene una existencia ideal en la conciencia, ni siquiera en una elite. Como señalamos antes, ninguna medida "artificial" puede mantener unida a una multitud que ya no es una nación, y tampoco las medidas artificiales podrán crearla de la nada. La nación es una realidad que se construye a través de la lucha por un objeto determinado, es decir que es una entidad que surge "en situación", es sólo la resultante de un conjunto de fuerzas que operan en diferentes direcciones. La nación no existe ya, en sí, en la lengua, ni en la cultura, ni en la raza, ni en la historia. Resuelve aquí, anticipadamente, el problema que se planteó Eric Hobsbawm (1997) y que dejó sin solución: la nación para Thierry no es preexistente por ningún aspecto cultural o histórico, sólo existe en la práctica política, en la acción concreta, gracias a la cual logra darse un lugar en la historia. Este "lugar en la historia" no necesariamente tiene que culminar en la construcción de un Estado, como plantea Hegel (1990 [1817]: 281; ver también Rosdolsky, 1980), pero tendencialmente es la única manera de

constituir una identidad.

El credo liberal entiende la nación como un trasfondo ancestral sobre el cual se superpone la ley, la Constitución y el Estado, es “un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura” (Sieyès, 1988 [1789]: 40). Es decir, se trata de una concepción inmanentista de la nación, a la que se superpone una Constitución para transformarse en sociedad. Y esa concepción recién se va a modificar después de la revolución de 1830, cuando el historiador Jules Michelet (1831: 49) metaforice la nación con un individuo (Noiriel, 2001: 88-90). La idea inmanentista de nación es netamente romántica: los artistas del período revolucionario hasta la revolución de 1830 pasaron de un clasicismo que buscaba en el exotismo griego una forma de escaparse del presente, a un romanticismo que indagaba en los orígenes nacionales para encontrar el destino prefigurado de su propio país. Las naciones europeas se reconocieron a sí mismas en ese origen mítico que cantaban los poetas y los novelistas. El nacionalismo de los países periféricos de Europa comenzó también en el arte romántico.

El otro concepto importante en la obra de Thierry, con claras influencias de su maestro Saint-Simon, es el de “lucha de clases”. Ya hemos visto en el capítulo respectivo que las clases sociales, con sus intereses económicos y su bagaje ideológico, ya aparecen en la obra del creador de la doctrina, pero Thierry las lleva a sus estudios históricos. Toda la historia de Francia es interpretada como la lucha de una raza vencedora (los francos, llegados del norte hacia el siglo V) y la raza vencida, los galos autóctonos, que ya estaban mezclados con los latinos. La raza vencedora dio origen a la nobleza guerrera y dueña de los campos, la raza vencida se convirtió en los siervos y, secundariamente, en artesanos.[7] Los galos fueron así los antecesores del tercer estado y la historia posterior fue una larga lucha de los siervos primero por escapar del sometimiento en el campo, luego liberar las comunas, más tarde conseguir derechos y por último desencadenar la revolución de 1789, donde los nobles-francos fueron derrotados (Thierry, 1842: 74-80).[8]

Creíamos ser una nación, y somos dos naciones sobre la misma tierra, dos naciones enemigas en sus recuerdos, inconciliables en sus proyectos; en un momento una conquistó a la otra, y sus designios, sus deseos eternos son el rejuvenecimiento de esa vieja conquista debilitada por el tiempo, por el coraje de

los vencidos y por la razón humana. (Thierry, 1835: 292)

Lucha de razas que esconde una lucha de clases, el concepto de raza le permite a Thierry plantear un basamento para los conflictos sociales más amplio que el papel jugado en la producción. Le permite a la vez mantener un hilo conductor que va desde los siervos de la gleba hasta el tercer estado de 1789 y poner en un mismo plano a burgueses y proletarios de hoy. Pero no se trata en este sentido de un planteo racista de pureza nacional sino que consiste en un reconocimiento de las diferencias raciales y étnicas que conformaron las bases de la mezcla histórica que dio origen, en este caso, a Francia. Después del sometimiento por la fuerza que convirtió a los galos en siervos, Thierry (1835: 346-354) destaca como un hito fundamental el momento de liberación de las comunas a partir del siglo XI, que se extendieron del sur al norte bajo la forma de una "conjuración" y significaron "una verdadera revolución social" (p. IV), señalamiento que le debe mucho a las enseñanzas de Saint-Simon, para quien la emancipación de las comunas también era el punto de partida de desarrollo de la industria moderna. Esa lucha popular es el antecedente más importante de la rebelión de los "galos" contra el monarca absoluto Luis XVI. La nueva manera de entender la historia de Francia es una forma de justificar el presente y de señalar un linaje en las luchas burguesas.

Somos los hijos de los hombres del tercer estado; el tercer estado surgió de las comunas; las comunas fueron el asilo de los siervos; los siervos eran los vencidos de la conquista. Así, de fórmula en fórmula, a través del intervalo de quince siglos, fuimos conducidos al término extremo de una conquista que se trata de borrar. (Thierry, 1835: 297-298)

De esta manera Thierry pretendió llevar a cabo una "rehabilitación de las clases medias e inferiores, de los ancestros del tercer estado, dejado en el olvido por los historiadores modernos" (Thierry, 1835: XVI). Pero comprendió mejor a las "clases inferiores" del Medioevo que a las clases inferiores que tenía frente a sus ojos. La revolución de 1789 para él había llegado para unir a las dos razas enfrentadas durante trece siglos, el tercer estado era el único que podía

considerarse representante de la nación y por eso le podía otorgar un lugar de privilegio al viejo conquistador franco pero sin concederle la suma del dominio social. La Monarquía de Julio, durante la cual fue funcionario, venía a consumar la alianza definitiva de las clases, que lograría llevar a Francia al éxito. Por ese motivo no entendió las luchas del proletariado, que significaban un enfrentamiento al interior de la "raza" de los vencidos, con lo cual no tenían a sus ojos ningún fundamento. Cuando la revolución de 1848 barrió con la monarquía, enfrentó a republicanos con proletarios y consagró el sufragio universal, Thierry cayó en una profunda depresión, pues las luchas modernas no se adaptaban a sus esquemas históricos.

Publicó entonces, en 1853, una Historia de la formación y los progresos del tercer estado, que mereció un extenso comentario de Marx en una carta de Engels, el 27 de julio de 1854. Allí reconoce que Thierry es considerado el "padre de la «lucha de clases» en la historiografía francesa", y registra su indignación cuando otros historiadores pretenden describir los antagonismos entre burguesía y proletariado como una lucha tan significativa como la que opuso al tercer estado contra la nobleza y el clero.

Si Thierry hubiera leído nuestras cosas sabría que la clara oposición de la burguesía al pueblo empieza, naturalmente, cuando la burguesía deja de oponerse al clero y a la nobleza como tercer estado. (Marx y Engels, 1987: 65-68)

Y sin embargo, a pesar de que quiso darle un linaje y una conciencia de sí mismo al tercer estado (Rosanvallon, 2015: 143; Rignol, 2002: 4) y ocupó un cargo en el gobierno de Guizot, Thierry no fue elegido como el historiador más representativo de la burguesía. Su historia estaba demasiado cargada de luchas y de antagonismos basados en condiciones materiales. La historia de la burguesía debía ser narrada como un combate idealista por la liberación de toda la raza humana, como un combate de la razón contra la oscuridad, un canto de sufrimientos y heroísmos pasados y ya superados, que conformaban entonces la "prehistoria" de la nación, ahora unida y feliz. Así surgió Jules Michelet.

La historia en la escuela sansimoniana

Más fieles a la herencia de su maestro Saint-Simon, la escuela sansimoniana llevó a cabo un programa intelectual centrado en la historia.

Bazard realiza en Le Producteur un examen de la producción historiográfica de la década de 1820,[9] momento en que se vive un enorme florecimiento de las publicaciones históricas y crece el interés de los lectores por estos textos. La obra que desencadenó el furor por la historia, según varios contemporáneos, fueron las novelas de Walter Scott: El anticuario, Ivanhoe o Quentin Durward se vendieron por miles de ejemplares. Stendhal en sus novelas y también Augustin Thierry en sus investigaciones lo tuvieron como modelo. Por primera vez, dice Bazard, se retrataba tanto a los gobernantes como a los gobernados, cada uno con sus costumbres, sus vestimentas, sus antipatías recíprocas. No logra esa profundidad la Historia de los franceses, de Sismondi, y tampoco, según Bazard, la Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos, de Thierry, quien sólo ve "una lucha constante entre opresores y oprimidos", pero no logra calar más profundo. Thierry, afirma, "tomó partido en la lucha, se pronunció por el débil contra el fuerte y se impuso a sí mismo la ley de sacar del olvido la memoria del vencido, o de vengarla del ultraje" (pp. 395-396), pero se dejó llevar por la literatura, y Bazard prefiere los autores más secos pero más objetivos. Destaca en cambio positivamente la Historia de la Revolución Francesa de Mignet,[10] pues caracteriza a los partidos que actúan alternativamente en el poder, vinculando esos grupos a las diferentes clases de la sociedad (p. 399).

Finalmente propone un método de trabajo para el historiador que se deriva claramente de la propuesta de Auguste Comte, de quien cita su reciente libro Sistema de política positiva, publicado en 1824.[11] La historia es una multiplicidad de sucesos, en diversos planos, todos ellos interrelacionados. Una actitud positiva frente a la historia consiste en establecer series de hechos, para realizar un camino que vaya de lo particular a lo general.

En la realidad, todos los hechos de los que se compone la vida de las sociedades se producen y se desarrollan simultáneamente; es imposible para el espíritu humano seguir su encadenamiento en ese estado de simultaneidad, hay entonces que descomponer el movimiento social en sus partes, y observarlo por series de hechos homogéneos.

Para encontrar en cada una de esas partes el lazo que las une al conjunto, y que es el único que permite apreciar su carácter, su valor y su trayecto, es indispensable comenzar el examen del pasado por la serie de hechos más generales, aquellos en los cuales todos los demás desembocan necesariamente. Procediendo de esa manera, y recorriendo gradualmente todas las series en el orden de su generalidad, se llega a descubrir en cada una de ellas lo que conserva del conjunto y cómo coadyuva a formarlo, lo que habría sido imposible de percibir en la complicación de la simultaneidad.[12]

Bazard sigue aquí a Comte, pero ambos operan un deslizamiento que consiste en pasar de una historia totalizadora, como la que había propuesto (aunque no desarrollado) Saint-Simon en todos sus escritos, a una historia "fragmentada", para utilizar una palabra de Fourier que no deja de tener un vínculo con este planteo. Dividir la historia en "series" implica romper esa totalización, esa homogeneidad de conjunto, y suprimir la interrelación que cada una de las esferas de la sociedad tiene con las otras o desplazarla hacia una síntesis final.

La idea de establecer "series" en la historia es retomada por las conferencias de la Doctrina de Saint-Simon, expuestas por Bazard pero en cuya redacción colaboraron otros miembros de la escuela.

La idea de perfectibilidad, entrevista por Vico, Lessing, Turgot, Kant, Herder, Condorcet, quedó estéril en sus manos, casi ninguno de esos filósofos ha sabido caracterizar el progreso, ninguno de ellos indicó en qué consistía, cómo se había operado, a través de qué instituciones se había producido y debía continuar; ninguno de ellos, en presencia de los numerosos hechos de la historia, supo clasificarlos en hechos progresivos y hechos retrógrados, ordenarlos en series homogéneas cuyos términos estuviesen encadenados siguiendo una ley de crecimiento o de decrecimiento. Todos ignoraban en fin que los únicos

elementos que interesaban al porvenir y que surgían del pasado eran las bellas artes, las ciencias y la industria, y que el estudio de esta triple manifestación de la actividad humana debía constituir la ciencia social, porque ella servía para verificar el desarrollo moral, intelectual y físico del género humano, es decir, su progreso creciente e incesante hacia la unidad de afecto, de doctrina y de actividad. (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 111-112; subrayado en el original)

En la Doctrina de Saint-Simon se utiliza reiteradas veces la expresión "método histórico" para caracterizar la forma propia, de los sansimonianos y por ende de Saint-Simon, de comprender los sucesos del presente a través del análisis del pasado. El método histórico no es solamente un método para indagar en la historia, es también la única forma adecuada para comprender los sucesos del presente político y social, saber cómo es que se ha llegado al punto que se llegó, ver cuál ha sido la concatenación interna de los hechos para que arrojen un resultado determinado y, desde allí, convocar a su solución. El historicismo radical de la escuela sansimoniana consiste en ubicar cada suceso y cada esfera de actividad del ser humano en el punto evolutivo que permita encontrar su movimiento necesario y, a la vez, la necesidad de su cambio.

Es necesario que ellas [la historia, la ciencia social y la filosofía] revelen con certeza el porvenir de la humanidad, que lo justifiquen por su curso pasado, que muestren los progresos ya realizados y los que falta realizar, en fin, apasionen al hombre por el noble objetivo de sus trabajos, por la gran recompensa de sus esfuerzos, por esa dulce compensación de sus largos sufrimientos. (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 31)

En este sentido, la historia tiene un carácter eminentemente político, ya que sirve para establecer un curso de acción en el presente a través del análisis de los errores y los aciertos del pasado. Cada suceso es un eslabón necesario y la evolución, el resultado indispensable de la evolución anterior. Cada paso es un producto lógico de los términos ya recorridos.

Pero hay algo más importante: la historia es el terreno de demostración de toda doctrina social en el presente, es el ámbito donde se puede dirimir la

racionalidad o la necesidad de una propuesta programática en cualquier ámbito de la vida: política, ciencia, arte. La doctrina sansimoniana es “verificable” por la historia, y no a través de pequeños sucesos sino a partir de las “líneas generales” y las tendencias más amplias que se pueden observar. ¿Existe la evolución en la humanidad?[13] Sí, pues antes se sacrificaban seres humanos, luego se sacrificaron animales, ahora se cumplen ritos que sólo metafóricamente remiten a esos sacrificios. ¿Los proletarios son los esclavos modernos? Sí, pero el esclavo no era dueño de su vida, podía ser vendido y tenía que rendir culto a los mismos dioses que su amo. El proletario ahora no puede ser vendido y puede tener sus creencias propias: el obrero es casi un esclavo, pero no puede desconocerse la evolución en su libertad relativa. Antes la guerra se hacía para asolar tierras y apropiarse del botín y de las mujeres, Napoleón llevó la guerra a Europa para llevar “la paz y la libertad de comercio” (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 110).

La escuela sansimoniana rechaza la causalidad banal en la historia, que asigna a los individuos, a los caprichos, a los sentimientos, a la mera fuerza, la explicación última de su origen. Los sucesos están siempre determinados por la totalidad social. La liberación de las comunas no se produjo porque el rey Luis VI la concedió sino porque había una necesidad social por la cual ese fenómeno se extendió por toda Europa. La revolución de 1789 en Francia no se debió a los excesos de María Antonieta ni a la desidia de Luis XVI, ni siquiera al empobrecimiento del tesoro real, sino por el agotamiento de un régimen social, que se expresó en la filosofía, en la economía, en la religión y en la moral.

El historicismo de la escuela sansimoniana, que es también el de Saint-Simon, no produce hoy ninguna sorpresa después de que, gracias a muchos historiadores pero particularmente a Marx y Engels, esa visión de la historia se incorporara como un elemento fundamental de la comprensión del mundo pasado y presente. Pero hay que confrontarlo con las ideas de su época y considerar el gran rechazo que esta concepción específica de la historia generó. El mundo todavía se estaba deshaciendo de la visión ahistórica de la Iglesia y de la nobleza, para la cual nada cambiaba y, en todo caso, nada debía cambiar. No hay que desestimar la observación muchas veces reiteradas de que la idea de evolución histórica había sido descubierta y utilizada sólo por un puñado de intelectuales: Turgot, Condorcet y Saint-Simon en Francia, a los que se unían Vico en Italia y Lessing en Alemania.[14] Y esa evolución histórica se asentaba fundamentalmente sobre la particular conformación económica de la época analizada y los grupos estructurados alrededor de esa base “industrial”, es decir, las clases sociales.

Buchez y las dos dimensiones de la historia

Philippe Buchez fue uno de los seguidores de Saint-Simon que dedicó varios textos a la historia. Publicó en 1833 una Introducción a la ciencia de la historia y, entre 1834 y 1838, editó junto a Pierre Roux-Lavergne una monumental Historia parlamentaria de la Revolución Francesa en cuarenta tomos, que es uno de los más importantes reservorios documentales sobre la gran revolución, reproduciendo centenares de resoluciones y debates de sus diferentes órganos representativos.

Es importante recordar que Buchez era médico, lo cual lo llevó a recuperar la primera denominación que Saint-Simon le asignó a la ciencia de la sociedad, la "fisiología social", y a la vez rescató especialmente la tarea epistemológica de los fisiólogos que habían sido la base de la doctrina del maestro, como Cabanis o Bichat. Si la sociedad era comparada a menudo con un individuo, en sus diferentes edades y en sus crisis de crecimiento, entonces el espíritu social debía ser vinculado a las formas de relacionamiento de los individuos entre sí. "La ciencia de la historia se asienta en dos ideas: la del progreso y la de la analogía de las facultades de la humanidad con las del hombre individual" (Buchez, 1833: 51).

No abandona las ideas de evolución y de progreso, y afirma que la historia es "la ley de generación de los fenómenos sociales, a fin de prever el porvenir político del género humano y de esclarecer el presente a la luz de sus futuros destinos" (Buchez, 1833: 1). En la comparación de la sociedad con el individuo sostiene que hay un doble movimiento: del centro hacia las extremidades (la voluntad que lleva al movimiento) y de las extremidades hacia el centro (la reacción nerviosa que establece nuestra praxis y los límites para ésta). Todo fenómeno social es como un círculo, con un centro y una periferia: toda evolución tiene un período orgánico (del centro hacia fuera) y un período crítico (del límite hacia el centro) (Nocera, 2014). Un acto lógico, afirma Buchez, es el que va del centro a la circunferencia y viceversa, es decir, un acto completo de pensamiento. Una edad lógica en la historia es aquella que cumple un ciclo orgánico y un ciclo crítico (Buchez, 1833: 231).[15] El centro por excelencia de toda la historia humana, para

Buchez, es Dios, quien ha dado el impulso al hombre para desplegar su libre albedrío. La unidad de la historia hay que encontrarla en el designio divino, interpretado por el cristianismo (pp. 226-229). Pero esos designios divinos los lleva a cabo el ser humano: el impulso religioso toma la forma de una actividad concreta del hombre, y lo que se aleja del centro pierde religiosidad y adopta características empíricas. Así, el cristianismo impulsa la idea de igualdad, pero el que la lleva a cabo es el pueblo de Francia, enfrentado a buena parte de la Iglesia Católica (Isambert, 1965: 54).

Otra forma de vincular la sociedad con el individuo es en el planteo de los tres movimientos del alma: el sentimiento, el razonamiento y la realización (Buchez, 1833: 233). Recordemos que para Leroux los tres factores a considerar eran sensación, sentimiento y conocimiento. Buchez comprendería en un solo término los dos primeros y agregaría un tercer término de gran importancia: la realización, la concreción, la práctica, la acción.[16] Del sentimiento nacen las bellas artes, del razonamiento nacen las ciencias y de la realización se encarga la industria. Es decir que los tres sectores sociales que conformaban la clase productiva (artistas, sabios e industriales) se reconocen en cada una de estas disposiciones sociales, que son básicamente disposiciones del individuo: por eso la ciencia de la sociedad es una fisiología social. El agregado de la dimensión práctica y activa es fundamental, ya que aquí encontramos un antecedente de la praxis, que Marx puso en el centro de su concepción del hombre. No pretendemos decir que esta noción de praxis haya influido en Marx o en Engels, sino que éste fue uno de los varios caminos por los que esa noción llegó a formar parte de la doctrina marxista.[17]

Buchez reconoce otros antecedentes para el evolucionismo histórico, en particular Francis Bacon y Giambattista Vico. Del primero rescata el análisis de las “revoluciones intelectuales”. De Vico recupera el estudio de los principios inmutables y los hechos fundamentales de esas revoluciones, de los que dependen sus movimientos y su existencia. “Así se explicará cómo se forman y cómo se mantienen las sociedades; y se poseerá una historia de las ideas que podrá servir para siempre de base a la metafísica” (Buchez, 1833: 72). En Vico, esas edades sucesivas del hombre se transforman en una visión pesimista, afirma Buchez; Vico es antiprogresivo y es fatalista. Pero “su trabajo es un ensayo vigoroso para descubrir, en los hechos del pasado, una ley unitaria explicativa” (pp. 73-75). Volvemos entonces a destacar la recuperación que los sansimonianos hicieron de Vico, contemporáneamente a la traducción de Michelet.

Buchez, en sus estudios de medicina, fue discípulo del naturalista Georges Cuvier y tomó de él la concepción de que las mutaciones no son paulatinas sino bruscas, resultado de las transformaciones brutales del planeta. Asimismo, la evolución en la historia adopta la forma de impulsos sucesivos y creativos, motorizados por la divinidad, lo cual da lugar a las revoluciones y las crisis del ser humano (Isambert, 1965: 53). Por el camino de la asimilación de las ciencias naturales, se va abriendo paso la idea de una evolución dialéctica, por saltos, y no paulatina y pacífica.

Philippe Buchez desarrolló las concepciones históricas de Saint-Simon y trató de ir más allá, encontrando categorías constantes que pudieran dar cuenta de todos los fenómenos en las distintas edades de la sociedad y que explicaran, como si se tratara del funcionamiento de los órganos en un ser animado, cómo se vinculaba cada esfera de la vida con esa totalidad pasada, presente y futura. Introdujo la hipótesis de Dios como motor inicial de la historia del hombre, operación que no había hecho ninguno de sus contemporáneos, pero en el segundo aspecto, el libre albedrío del ser humano, planteó la importancia de considerar la praxis como culminación necesaria de los sentimientos y los pensamientos. Como afirma Isambert (1965: 46), sus teorías implicaron "un encuentro entre una preocupación religiosa y una preocupación científica". Su propuesta historiográfica fue un hito más en la lenta evolución de las concepciones científicas del naciente socialismo.

Louis Blanc, la historia política

En la obra de Louis Blanc se destacan dos trabajos de largo aliento: la Historia de diez años, 1830-1840, en cinco volúmenes publicados entre 1842 y 1844, y la Historia de la Revolución Francesa, en diez volúmenes publicados entre 1847 y 1862 (la segunda edición, en quince tomos, apareció en 1878). Se trata de obras sobre sucesos recientes o contemporáneos al autor y sobresale la intencionalidad política con la que se tiñen todos los acontecimientos. En Europa y en Francia en particular se vivía en una época de grandes cambios y violentos enfrentamientos, y el público en general, en particular los sectores más instruidos, exigían a las obras históricas esa politización y se vivían las novedades editoriales como otra batalla en el terreno de las ideas. La historia de la revolución de Louis Blanc fue leída en competencia con la Historia de la Revolución Francesa de Jules Michelet, incluso ambos tuvieron varias polémicas sobre diversos aspectos puntuales de sus obras respectivas (Jacouty, 2003). Mientras que la de Blanc era vista como la historia socialista y democrática, la de Michelet aparecía como la versión canonizada por la burguesía liberal.

La Historia de la Revolución Francesa de Louis Blanc empieza con una declaración inicial que permite estructurar el análisis de los sucesivos desarrollos de la obra y también es una muy importante definición acerca de los conceptos fundamentales que hasta el día de hoy rigen los comportamientos políticos.

Tres grandes principios se reparten el mundo y la historia: la autoridad, el individualismo, la fraternidad. […]

El principio de autoridad es aquel que hace descansar la vida de las naciones en creencias ciegamente aceptadas, en el respeto supersticioso de la tradición, en la desigualdad, y que, por medio del gobierno, emplea la coacción.

El principio de individualismo es aquel que, tomando al hombre fuera de la sociedad, lo considera único juez de lo que lo rodea y de sí mismo, le da un

sentimiento exaltado de sus derechos sin indicarle sus deberes, lo abandona a sus propias fuerzas y, como único gobierno, proclama el "dejar hacer".

El principio de fraternidad es aquel que, concibiendo a los miembros de la gran familia humana solidarios, tiende a organizar un día las sociedades, obra del hombre, sobre el modelo del cuerpo humano, obra de Dios, y basa la potencia del gobierno en la persuasión, en el voluntario consentimiento de los corazones. (Blanc, 1878, I: 7-8)

El principio de autoridad se identifica con la Iglesia Católica y con las monarquías absolutas, con el inmovilismo y el conservadurismo. El principio de individualismo se inaugura con Lutero y se continúa con las Iglesias protestantes, la filosofía de Voltaire, la política de Montesquieu y la economía de Turgot: es básicamente el credo liberal. El principio de fraternidad surge con los esfuerzos de Rousseau, de Mably y de Necker, fue encarnado por Robespierre en la gran revolución y se desarrolló en la idea socialista. El autoritarismo ahoga a las personas, el individualismo oprime a través de la anarquía, solo la fraternidad permitirá el desarrollo pleno de cada uno y de todos. La Revolución Francesa fue la obra de una clase que se transformó en dominante: la burguesía, a la que también llama "clases medias" (Blanc, 1878, I: 9). Pero en la revolución no actuó sola, fue apoyada por el conjunto del pueblo, que en la dinámica de los acontecimientos llegó a plantear, enfrentando los objetivos iniciales de la burguesía, el principio de la fraternidad y la solidaridad, a través de la Montaña. Así, hubo en rigor dos revoluciones: la de 1789 que inauguró el individualismo y cuyo representante principal fue Mirabeau, y la de 1793, cuyo personaje central fue Robespierre. La caída de este último significa el fin de la revolución.

Para Blanc, sólo los jacobinos, y quizá solamente Robespierre, representaron los ideales de Rousseau, de la igualdad, y pretendieron darle un sentido cristiano a la nueva sociedad que nacía. Todos los otros partidos, desde los monárquicos hasta los girondinos, lucharon por una sociedad donde los propietarios impusieran su criterio. Analizando por ejemplo los proyectos constitucionales de 1793, afirma que el girondino, presentado por Condorcet, era la encarnación de los principios del racionalismo y del individualismo, mientras que el proyecto presentado por Hérault de Séchelles en nombre de los jacobinos encarnaba la filosofía del sentimiento, la fraternidad, la justicia (Blanc, 1878, X: 241-258). La Constitución girondina desconfiaba del Estado y rodeaba a los individuos de

infinitas garantías, mientras que la Constitución jacobina, que finalmente se aprobó, era más concisa, estaba redactada con un “estilo lapidario” y buscaba darle un contenido social a cada una de sus medidas.

Es así que hubo entonces dos revoluciones: la revolución burguesa y la revolución “de la fraternidad y la igualdad”. La segunda fue ahogada, pero dejó sentados los principios que guiarían a las próximas generaciones a plantearse superar los límites y los desarreglos de la anárquica sociedad individualista. La encarnación de esta revolución popular fue Robespierre, a quien Louis Blanc describe como un “gran hombre”, alguien que comprende más que el resto de sus contemporáneos, estoico, austero, ascético, guiado por sus principios e incorruptible por encima de todo.[18] ¿Fue él responsable del régimen de terror y la persecución a sus opositores, fue un tirano como lo denominan los historiadores burgueses? Louis Blanc lo exculpa de los peores crímenes y suele cargar las tintas en los sectores más radicales del Comité de Salvación Pública, como Saint-Just, o bien en los partidos extremistas como los enragés y los hebertistas, a quienes Blanc desprecia por terroristas y ateos. Afirma que Robespierre era apoyado por la masa del pueblo pero no contaba con la totalidad del poder en el Comité de Salvación Pública (estimación contestada por Michelet y otros historiadores), de manera de hacer recaer los excesos de las ejecuciones en los sectores más radicales y en el pueblo enardecido de París. La semblanza que realiza Blanc de Robespierre es similar a la de un ícono religioso, donde el líder jacobino entrega su vida como Cristo para redimir al pueblo francés, en silencio y con el convencimiento de que lo que hace es justo y será reconocido por las generaciones del futuro (Jacouty, 2003). El sacrificio que Robespierre realizó por el futuro de Europa se justificaba por la inmensidad de la tarea a emprender:

Sus violencias nos han legado así destinos tranquilos. Agotaron lo horripilante, agotaron la pena de muerte; y el terror, por su mismo exceso, se volvió imposible para siempre. (Blanc, 1878, I: 2)

Tarea ingrata pero inevitable, parece decir Blanc. ¿Pero es una reivindicación de Robespierre? En parte sí, pero en esa última cita que reproducimos pareciera desprenderse la idea de que ya no son necesarias las violencias de 1793 y 1794 para avanzar hacia un mundo igualitario. Se hace una reivindicación hacia atrás,

pero no se toma su accionar como un modelo para el presente. De hecho, como vimos, Louis Blanc colaboró en la campaña para tirar abajo a Luis Felipe y participó del gobierno provisional de 1848, pero ambas circunstancias se desarrollaron de manera "pacífica" o al menos poco violenta. La autocontención del gobierno provisional de 1848, en el que participó Blanc, fue justamente uno de los motivos de su fracaso: temerosos de la movilización de las masas e impotentes para obligar a la burguesía a que acepte reformas sociales, los republicanos en el poder no pudieron o no quisieron transformarse en ese "gran hombre" que modificaría la historia, realizando el principio de la fraternidad y la igualdad tan declamado por cada uno de ellos en el período previo. Esa contradicción llevó a Louis Blanc al exilio y al ostracismo político, y también generó el descrédito de los republicanos ante la clase obrera por varias décadas.

No obstante, hay que reconocer que, si Blanc se formó ideológicamente en los ambientes sansimonianos, la reivindicación de Robespierre es por lo menos sorprendente. Saint-Simon, coincidiendo con toda la clase política de la Restauración, rechazaba la época del Terror como la expresión desnuda de los deseos violentos de los desheredados y el pueblo bajo de París. Las matanzas jacobinas habían retrasado e hipotecado el desarrollo de la revolución en Francia. Pero Louis Blanc también está influido por su época, y la década de 1840 es la de auge del republicanismo y el renacimiento del jacobinismo por distintas vías. Pensemos que también Buchez, socialista y cristiano, escribió su gran historia de la Revolución dejando bien parado a Robespierre. Esta reivindicación del líder jacobino tendrá una clara descendencia en la caracterización similar que harán Marx y Engels y, décadas después en el ámbito de la historia, Jean Jaurès.[19]

En la historia de Louis Blanc aparecen entonces las clases, pero no la "lucha de clases", como vimos que aparecía ya en Augustin Thierry. Las clases no deben luchar, para Blanc, porque hay que marchar hacia un mundo pacífico de entendimiento entre los seres humanos. Este precepto político entraría en contradicción con la mera observación de la historia, pero la revolución es retratada como la lucha entre ideas, entre principios, encarnados en grandes hombres que permiten que se desarrollen hasta donde la realidad lo permite. Estas grandes personalidades son las que eventualmente hacen avanzar la historia, como en la Francia revolucionaria, más allá de donde deberían llegar según la lógica del momento. Louis Blanc casi no le da importancia a la economía, todo el drama de una revolución es político y de ideas, lo cual lo acerca en cierta forma a la historia liberal. Que los principios de fraternidad y de

igualdad de Robespierre estén asentados sobre la propiedad privada y la reforma agraria es indiferente, para este historiador, pues el líder jacobino planteaba la posibilidad de la asociación y la propiedad “social”. Así, las luchas no son económicas, sino principalmente filosóficas y de principios, porque las nociones básicas son los primeros fundamentos del resto de medidas a tomar.

Una pregunta se impone: ¿se trata entonces de un retroceso en la comprensión histórica con respecto a Thierry, que ya veía luchas de clases, mientras Blanc veía principalmente lucha de ideas? Tenemos que considerar que para Thierry hubo lucha de clases entre el tercer estado y la nobleza, pero ya no pudo comprender las luchas entre la burguesía y el proletariado. La lucha de clases se verificaba en el pasado, pero no le servía políticamente para el presente. La distinción de Saint-Simon, para quien las clases se caracterizaban por sus intereses, le sirvió a Thierry desde su conversión al liberalismo para desarrollar su trabajo historiográfico en beneficio de la burguesía. En cambio Blanc, que ya concibe realizar una política “en beneficio” de la clase más numerosa y más pobre, no puede ver que la lucha del proletariado tenga otra función que iluminar ese principio que está por encima de sus necesidades básicas, que es el de la fraternidad y la igualdad. La lucha del proletariado no es beneficiosa en forma directa y no conforma un camino de transformación de la sociedad, es solamente la expresión de la injusticia, una reacción nerviosa que es más un síntoma que una solución. El principio de fraternidad, que es inevitablemente el de la concordia de los seres humanos, sólo podrá estar representado por un “gran hombre”, que será el que lleve adelante, con la oposición de las elites pero con el apoyo de las grandes masas, una política con un contenido solidario. En vez de analizar el proyecto de Blanc en comparación con el de Thierry, debemos ver que aporta una solución diferente al problema del individuo en la historia, analizado más adelante por Plejánov y por Trotsky. Más allá de notorias diferencias en sus concepciones políticas, Blanc coincide con ellos al plantear que los grandes hombres no hacen la historia a su arbitrio sino que son la expresión de una necesidad histórica y de las fuerzas sociales que operan como base de los acontecimientos. Se establecía de esa manera un nuevo aporte de los muchos que confluirían en una visión de la historia y del mundo por parte del socialismo maduro.

Algunas observaciones sobre la conformación de la sociología como ciencia y el positivismo

El objeto de este apartado no es el de relevar todos los desarrollos de la sociología, en particular en Auguste Comte, a partir de las premisas de Saint-Simon, exposición que ya ha sido realizada muchas veces, sino ver más específicamente de qué manera se fue separando la sociología comteana del sansimonismo, qué vínculo tuvieron en los años de formación de Comte y qué diálogo se estableció entre los diferentes actores de este proceso.

Creemos que ha quedado suficientemente establecido que casi la totalidad de ideas y conceptos que se encuentran en Saint-Simon no son producto de su relación con Comte y los aportes de éste, tal como afirma Henri Gouhier en su biografía La juventud de Auguste Comte, sino, al contrario, fue Saint-Simon el maestro y creador principal de la doctrina.[20] Cuando empezó a actuar como secretario de Saint-Simon, en 1817, Comte tenía diecinueve años y Saint-Simon, cincuenta y siete. Este último ya había publicado una enorme cantidad de obras, en las cuales, como vimos en el capítulo respectivo, se establecían prácticamente la totalidad de las ideas que defendió hasta su muerte. Si bien existe una evolución y una especificación mayor de sus teorías, hemos destacado la unidad fundamental que existe en el conjunto de la obra sansimoniana. Por otra parte, sus obras epistemológicas y sus elaboraciones sobre la organización de las ciencias fueron escritas y publicadas cuando Comte era todavía un niño, con lo cual es muy poco lo que se puede argumentar a favor de una primacía de este último en la creación de la doctrina.

Seguramente en los cinco o seis años de colaboración estrecha entre maestro y secretario muchos aportes debe haber realizado Comte quien, además, redactaba él solo algunos de los textos que después aparecían firmados por Saint-Simon. Pero indudablemente la primacía de la elaboración conceptual correspondía a este último. La ruptura, que posiblemente no fue repentina sino que obedecía a inquietudes cultivadas durante algún tiempo, sobrevino con la publicación en 1824 del Catecismo de los industriales. Esta obra se componía de cuatro cuadernos, de los cuales sólo uno estaba escrito por Comte. El texto ya había

sido editado en 1822 como folleto, con el título de “Prospecto de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad” y una tirada de pocos ejemplares. Pero, cuando fue incluido como tercer cuaderno del Catecismo, Saint-Simon le agregó un prefacio donde reconocía la autoría de su secretario, elogiaba el texto y hacía algunas críticas significativas: Comte acometía solamente el aspecto científico de la doctrina, pero descuidaba el aspecto sentimental y religioso. Por otra parte, afirmaba Saint-Simon, la capacidad industrial era la que debía ser ubicada “en primera línea” y la que debía “juzgar el valor de todas las otras capacidades” (O.C., IV: 2976). En ese sentido, se evidenciaba en Comte una sobrevaloración de la ciencia y de los científicos, cuando en rigor eran los industriales quienes debían ser los líderes del cambio social.

A pesar de ese comentario, Comte publica ese folleto como libro aparte (1824), ahora en tirada de mil ejemplares, con el título de Sistema de política positiva. En ese libro incluye una “Advertencia del autor” donde afirma:

Para caracterizar con toda la precisión conveniente el espíritu de esta obra, aunque siendo –me gusta declararlo– alumno de Saint-Simon, he sido llevado a adoptar un título general distinto al de los trabajos de mi maestro.[21] Pero esta distinción no influye en absoluto sobre el objetivo idéntico de los dos tipos de escritos, que deben ser considerados como formando un solo cuerpo de doctrina, tendiendo, por dos caminos diferentes, al establecimiento del mismo sistema político. […]

Habiendo meditado desde hace mucho tiempo las ideas madre de Saint-Simon, me he dedicado exclusivamente a sistematizar, a desarrollar y a perfeccionar la parte de las visiones de este filósofo que se vincula a la dirección científica. […]

He creído que tenía que hacer pública la declaración precedente, de modo que, si mis trabajos parecieran merecer alguna aprobación, esta se remonte al fundador de la escuela filosófica de la que me honro de formar parte. (Comte, 1824: 2-3)[22]

Decir esto después de siete años de trabajo conjunto con Saint-Simon y en medio del conflicto por la autoría del tercer cuaderno es una confesión clara de que el papel de Comte, con relación a su maestro, fue absolutamente secundario.

De todas formas, Comte no se sintió cómodo con la crítica pública de que fue objeto en el tercer cuaderno del Catecismo de los industriales, y en una carta le confió a su amigo Valat que era hora de acabar con la "tutela". Se empezó a alejar de Saint-Simon, pero no rompió con el sansimonismo. De hecho, después de la muerte del maestro, colaboró con varios artículos en Le Producteur, aunque no fue parte de su redacción ni de los grupos de lectura y reflexión que formaron los editores. No fue sino después de sus graves problemas psiquiátricos, entre 1826 y 1828, cuando Comte se aparta decididamente de la doctrina en la que se había iniciado.

Gran parte de los conceptos comteanos fueron heredados de Saint-Simon: la necesidad de establecer una ciencia positiva de la sociedad, ciencia a la que Comte por cierto desde 1839 le dio el nombre con que hoy se conoce: sociología. Las famosas tres épocas que atravesaban la historia de la sociedad, teológica, metafísica y positiva, son una derivación de una serie de especificaciones de Saint-Simon cuando afirmaba que las ciencias eran primero conjeturales (es decir, teológicas) y luego positivas, y también que la sociedad militar y teológica del antiguo régimen había dado lugar al poder de los metafísicos primero y que luego daría lugar al poder de los industriales, vinculados al saber positivo de los científicos. El mayor indicio de que se deriva directamente de las categorizaciones de Saint-Simon es que, para Comte, el contraste fundamental se da entre los estadios teológico y metafísico, por un lado, y el estadio positivo, por el otro (Hayek, 2003: 272). Así queda claro que el origen de la clasificación surge de las enseñanzas de Saint-Simon. Aunque se insiste en el "método histórico" de Comte (Forte, 1998: 75), es evidente que se trata de otra de las características centrales de los trabajos de su maestro, y que los sansimonianos, en la Doctrina de Saint-Simon, le dieron ese nombre a su forma de investigar y de presentar los fenómenos años antes que Comte. Acerca de la historia de Europa, la centralidad que le asigna Comte a la liberación de las comunas como acontecimiento germinal del desarrollo social moderno está explícitamente analizado por Saint-Simon, en varios textos.

Una diferencia central entre Comte y el sansimonismo se encuentra en el rechazo a la política, o mejor a la actuación política. Es verdad que Saint-Simon era en cierta manera prescindente con respecto a la forma de gobierno pues lo fundamental, afirmaba, era la sociedad que le daba sustento: el desarrollo de la industria y el acceso al poder de los industriales, enunciado de manera vaga, eran lo único que podía revolucionar el régimen económico y social presente. Esa indiferencia por la forma de gobierno no era en absoluto indiferencia política: los

sansimonianos, sin cuestionar el poder, trataron de todas formas de actuar en el nivel de la prédica política y en la transformación de la conciencia de los productores. Ese mismo interés por la política, en el que se incluía la indiferencia por la forma de gobierno, se observó también en otros sansimonianos, como Louis Blanc, Philippe Buchez o Pierre Leroux. El rechazo de la política de Comte va más allá: considera la ciencia y el poder de los científicos la única garantía y la única vía para la transformación del mundo. Por otra parte, Comte se apoya claramente en las consideraciones políticas de De Maistre y de Bonald (Forte, 1998: 61-65), a los que Saint-Simon consideraba retrógrados y sostenía que representaban un mundo terminado con la revolución de 1789. Saint-Simon, lo hemos dicho, pretendía ubicarse en la "centroizquierda" de la política parlamentaria, y sin ser un revolucionario jamás comulgó con los ultramonárquicos. Es cierto que la escuela sansimoniana coincidió en algunos conceptos con De Maistre, fundamentalmente en la recuperación de la unidad de la sociedad (que el savoyano pretendía realizar volviendo a la monarquía absoluta y a la obediencia al papa católico), pero en ningún momento reivindicó ese espectro de la filosofía política, a diferencia de Comte que en las décadas siguientes se mostró como un conservador en política.

Lo que le critica Saint-Simon a Comte en el prefacio del tercer cuaderno del Catecismo de los industriales es el cientificismo. La idea de poner a la ciencia como una esfera autorregulada, por encima de la sociedad que la anima, es olvidar que la misma ciencia está vinculada a la industria y a la moral, y que la totalidad social prevalece por encima de las partes, incluida la ciencia. Aunque también Comte busca tener un pensamiento holístico, pareciera haber dejado a la ciencia por afuera de las determinaciones sociales. El poder para él ya no debe residir en los industriales sino en la jerarquía científico-teológica.

A nuestro modo de ver, la principal diferencia entre Saint-Simon y Comte consiste en el diferente énfasis que le han asignado a la doctrina y al método. Comte se esforzó por establecer una ciencia, con métodos y principios claros, que pudieran funcionar como una base común para todo tipo de investigaciones. Buchez, quien explícitamente sigue tanto a Comte como a Saint-Simon, buscó también, en el ámbito específico de la historia, encontrar esos principios constantes que pudieran explicar todos los fenómenos, tanto interpretar el pasado como predecir el futuro. En Comte, más que un cambio en la ideología de Saint-Simon, lo que se observa es un rechazo de la actuación política y una impugnación de sus posibilidades transformadoras (Forte, 1998: 131). La ciencia para él es más un refugio que una perspectiva de cambio. En cambio, Saint-

Simon no está preocupado por establecer de manera paulatina y jerárquica las nociones, los principios, los métodos que deben regir la investigación científica. Por supuesto que tiene extensas obras sobre la clasificación de las ciencias y una reflexión muy profunda sobre la forma de lograr un conocimiento positivo de la sociedad. Pero siempre está más preocupado por el objeto que por el método, será siempre más un político que un científico, aun cuando sus obras se presenten como tratados científicos. Aparecen categorías y se definen nociones, pero la verdad de las cosas es siempre más importante que una descripción pormenorizada y rigurosa del método por el cual se llega a esa verdad. En todo sistema de pensamiento existe una doctrina y un método, un contenido y una vía para llegar a ese contenido, pero encontramos aquí diferencias en cuanto a dónde poner el peso de la argumentación. En Saint-Simon el énfasis está puesto claramente en el objeto de análisis y por eso es más complejo para recuperar desde el punto de vista de una ciencia sociológica. Al contrario, en Comte vemos un desarrollo más estricto de los métodos por los cuales llegar a la verdad y su doctrina pierde importancia relativa, máxime cuando retoma las visiones más reaccionarias sobre el mundo del presente.

Saint-Simon no llegó a componer un manual metodológico; estaba sin duda demasiado preocupado por la edificación del saber para detenerse a fijar sus reglas. Posteriormente, Auguste Comte se dará cuenta de esta laguna y se propondrá, precisamente, definir las reglas del conocimiento positivo. (Ansart, 1972a: 25)

Y agrega Ansart:

La coherencia lógica de su obra [de Saint-Simon] no se sitúa esencialmente en el plano de las palabras, sino en el plano, mucho más decisivo, de los objetos de pensamiento. (Ansart, 1972a: 186)

Este énfasis diferencial entre doctrina y método puede ser observado también en otros pensadores. Por tomar ejemplos comparativos, en el historiador alemán

Leopold von Ranke, contemporáneo de Comte y hoy muy valorado, se puede observar ese énfasis en el método, por lo cual es considerado por algunas corrientes historiográficas el iniciador de la historia profesional. En Karl Marx, al contrario, al igual que en Saint-Simon, el énfasis está puesto en los contenidos, en el objeto del que se habla, y tanto los sociólogos como los historiadores pueden reconocer que no hay una explicitación clara y sistemática del método a utilizar, lo cual llevó a extensas discusiones para deducir, a partir de sus obras, cuáles son las categorías utilizables en cada una de esas ciencias. En Saint-Simon, como en Marx, las categorías y el método son inescindibles de los objetos a los que fueron aplicados; en Comte se suele recuperar el método a expensas de la doctrina.

Ese es el motivo más importante, a nuestro entender, por el cual Comte pudo ser considerado el padre de la sociología y Saint-Simon meramente su antecedente, aun cuando la doctrina del maestro era mucho más profunda y más progresista que la de su discípulo. Saint-Simon volcó todos sus esfuerzos por comprender la realidad, Comte retrocedió unos pasos y se esforzó en comprender la "física social". Sus reflexiones sobre el objeto, sus concepciones políticas y sociales concretas, eran una versión deformada y reaccionaria de lo que había aprendido con un maestro al que, pasados los años, repudiaba al punto de negar el origen de sus enseñanzas.[23]

Una apreciación más acerca de la sociología como ciencia. Es evidente que las bases de esta disciplina fueron planteadas por Saint-Simon y por Comte, pero es necesario observar una especificación o reducción de su significado desde que surgió en Saint-Simon hasta el desarrollo y el alcance que adquirió hacia fines del siglo XIX. Cuando Saint-Simon hablaba de una ciencia de la sociedad, que después llamó fisiología social, y cuando Comte hablaba de física social, que después llamó sociología, estaban hablando de una sola ciencia que abarcara la totalidad de la sociedad, incluyendo así la filosofía, la historia, la psicología, la economía, la política. La denominación sansimoniana alude más bien a lo que hoy llamaríamos "ciencias sociales" como conjunto, y no solamente a una ciencia particular que, como hoy en día, busca dar cuenta de las diferentes interacciones entre los grupos humanos.[24] A comienzos del siglo XIX los estudios sobre la sociedad humana estaban dispersos entre la historia, la filosofía y la filología, y no existía una conciencia de que las disciplinas cuyo objeto era el hombre tuvieran una unidad de sentido y ni siquiera que fueran ciencias. Aquella apelación sansimoniana a una ciencia que abarcara toda la realidad social implicaba entender que todas las disciplinas que estudiaban las diferentes

facetas de la vida del hombre se enmarcaban en la misma epistemología, tenían el mismo método y participaban de un universo similar, más allá de que cada rama de investigación tuviera aspectos metodológicos particulares, que no negaban esa unidad filosófica. Esa concepción holística de la sociedad y de la ciencia que la comprendía se trasladó, a través de Saint-Simon pero no a través de Comte, al socialismo posterior. Y una vez que se popularizó el término "sociología" para describir el conocimiento científico de la sociedad, diferentes ramas del movimiento obrero se lo apropiaron y era común entre socialistas o anarquistas de fines del siglo XIX o principios del XX que llamaran sociología a los estudios de su corriente política. Un elemento más para establecer los elementos que heredó el socialismo maduro de las diferentes corrientes del socialismo originario.

Por último, en cuanto al positivismo, es indudable que tiene su origen último en las mismas consideraciones de Saint-Simon y de Comte, es decir la búsqueda de la constitución de una ciencia positiva que estudie al hombre en todos sus aspectos, bajo un mismo método de observación, y teniendo como modelo las ya desarrolladas ciencias de la naturaleza. Pero que su origen último se encuentre en ese proyecto epistemológico no implica que haya que adjudicarle a los orígenes todas las elaboraciones posteriores del positivismo, y menos aún el esquematismo metodológico que se erigió en modelo científico en la segunda mitad del siglo XIX. Presentaremos solamente un testimonio muy esclarecedor.

La Doctrina de Saint-Simon establece en su tercer capítulo ("Tercera sesión") una crítica al que ya en su época se denomina "método positivo":

El método positivo consiste, se nos dice, en realizar un inventario de los hechos que observamos, sin dejarse influir por ningún sentimiento de deseo o de aprensión. Si el inventario es exacto, debe ofrecer a la vista del observador la ley de sucesión de todos los hechos, es decir, la expresión de la relación que existe entre éstos y que los une. (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 125; subrayados en el original)

No aclaran quién es el que ha enunciado este método, donde el observador cree abstenerse de participar de la observación, y no lo hemos podido establecer, pero

no deja de ser una buena descripción anticipada de la epistemología que prevaleció en el positivismo posterior.

Pero esta separación tajante entre sujeto y objeto será criticada por los sansimonianos. No existe el análisis (separación) sin la síntesis (combinación), porque el método en la ciencia incluye a la vez la concepción de un hecho y su verificación. Es una abstracción considerar estos momentos por separado, así como suele distinguirse, sólo a los fines de la descripción, entre el hombre pasivo y el hombre activo. Ambos momentos son interdependientes, contemporáneos, coexistentes: el análisis y la síntesis científica son dos aspectos de una misma observación.[25] Separarlos es una ficción que puede ser útil con fines didácticos, pero como método epistemológico es una abstracción estéril. Para discriminar qué elementos pertenecen a la serie y cuáles no, el científico ya prevé cuál será el resultado final de su observación aunque sea intuitivamente. El inventario de los hechos ya implica una concepción de cómo estos hechos se relacionarán:

¿Pero en qué orden clasificar esos hechos? ¿Cuál será el primero o el último? Y antes que nada, ¿por qué querer, por qué desear ponerlos en orden? El sabio cree entonces que un cierto orden existe entre esos hechos, lo cree incluso firmemente, pues se esfuerza en descubrirlo […] ¿Será necesario, antes de detenerse en una de esas hipótesis, que haya observado todos los hechos? ¿Cuántos debería observar para poder pronunciarse? (Doctrine de Saint-Simon, 1831: 127-128; subrayados en el original)

Como señalan Marx y Engels en La ideología alemana (1985 [1845]: 27), “la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas”, pues si el científico no se plantea en ese momento el criterio por el cual ordena los hechos, cae en el empirismo y la historia pasa a ser “una colección de hechos muertos”, abstracciones separadas de la historia real que carecen de todo valor. Si bien en La ideología alemana no están citando especialmente ese párrafo de la Doctrina de Saint-Simon, que conocían muy bien, no dudamos que la concepción sobre el método científico coincidía en este punto con los discípulos de Saint-Simon. Y la crítica de los sansimonianos a esa concepción

“objetivista” es retomada por Marx en la primera tesis sobre Feuerbach:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. (Marx y Engels, 1985 [1845]: 665)

Este reclamo por entender la subjetividad y la objetividad como dos momentos inescindibles de la comprensión científica es explícitamente enunciado por los sansimonianos en ese apartado de la Doctrina de Saint-Simon: el científico debe investigar también con sus sentimientos, con su doctrina, con sus deseos, porque el sujeto no es ajeno al objeto investigado. Deberá andar y desandar el camino, subir de lo particular a lo general y bajar de lo general a lo particular. Los descubrimientos, afirman, no se deben al método sino al genio, que se apoya en la razón pero le agrega algo más de su subjetividad para llegar a conclusiones nuevas. Careciendo del método dialéctico, sin embargo lo intuyeron al rechazar la concepción abstracta que separaba sujeto de objeto o que se detenía en un empirismo carente de perspectivas.

Saint-Simon y sus discípulos anticiparon el desarrollo del positivismo y fundamentalmente le otorgaron un título del cual aferrarse cuando hablaron de ciencia positiva, pero no fueron responsables del materialismo mediocre.

1. Determinar si el cambio es o no “progresivo” no depende de algún tipo de mensurabilidad objetiva ni de la mirada de los dioses: es una evaluación intersubjetiva, un consenso científico y social, que a su vez está determinado por las grandes transformaciones sociales, que modifican sustancialmente la forma de ver el pasado y el presente.

2. Una exposición de sus críticas se encuentra en una serie de papeles conocidos hoy como Contestation à M. Redern, de 1811 y 1812, que es un conjunto de cartas, memorias y notificaciones que formaron parte del intento de Saint-Simon de llegar a un acuerdo financiero con su ex socio, el conde de Redern. En sus obras posteriores volvió a nombrar reiteradas veces a Condorcet, repitiendo el

mismo juicio. Es útil aclarar que Saint-Simon había conocido personalmente a Condorcet antes de la Revolución Francesa en el salón de la duquesa Doudauville y había llegado a intercambiar ideas alrededor de sus teorías históricas, al punto de que llega a citar lo que podríamos llamar "comunicaciones orales" de Condorcet (O.C., I: 858).

3. Se debe vincular la búsqueda de totalidad en Saint-Simon con similar preocupación en Hegel, a quien sólo conoció por sus discípulos al final de su vida. El filósofo alemán, no solamente en el prefacio de la Fenomenología del espíritu, plantea: "Lo verdadero es el todo" (Hegel, 1991 [1807]: 77) sino que el concepto mismo de totalidad fue fundamental ya en sus obras de juventud (Dri, 1994).

4. Augustin Thierry, secretario y discípulo de Saint-Simon, de quien nos ocuparemos a continuación, expuso en sus obras una imagen completamente diferente de Carlomagno (Thierry, 1835: 344-345), entendiendo su vasto reino como una conquista puramente militar, que se disolvió poco después de su muerte.

5. Este texto, por ser de autoría de Thierry, no figura en las Obras completas de Saint-Simon, publicadas en 2012, a pesar de formar parte de L'Industrie.

6. Saint-Simon planteaba en Le Politique (O.C., III: 1848): "La primera medida a tomar para establecer la libertad es entonces licenciar al ejército remunerado".

7. Contra la teoría que hablaba de una pacífica fusión de francos y galo-romanos, para Thierry (1835: 297) sus características respectivas, adquiridas en la situación de ser opresores u oprimidos, atravesaba la historia de Francia: "Cualquiera haya sido la mezcla física de las dos razas primitivas, su espíritu constantemente contradictorio vivió hasta el día de hoy en dos partes siempre distintas de la población fusionada".

8. La oposición étnica y cultural entre francos y galos como constitutiva de la historia de las clases sociales en Francia se encuentra también en Saint-Simon (véase la nota de los editores en O.C., III: 2698), en los años en que Thierry era su secretario. Ya fuera idea de uno, de otro o de una colaboración mutua, la fuente común es, paradójicamente, la obra de Henri de Boulainvilliers quien, a principios del siglo XVIII, defendió la superioridad social y política de la nobleza a partir de los derechos adquiridos con la conquista de la Galia por los

francos.

9. “Considérations sur l’histoire”, Le Producteur, año I, vol. 4, p. 390.

10. En la década de 1820 se publicaron las dos primeras historias profesionales de la revolución: la de Adolphe Thiers, en 1823-1824, y la de François Mignet, en 1824. Antes de estas dos obras, en el ambiente liberal se tenía en gran estima las Considérations sur les principaux événemens de la révolution française, de Madame de Staël, publicada póstumamente en 1818.

11. Este texto es reproducido en castellano dentro de los Primeros ensayos (Comte, 2001) con el nombre de “Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad”.

12. “Considérations sur l’histoire”, Le Producteur, año I, vol. 4, pp. 413-415.

13. La pregunta en el siglo XXI no es banal, cuando no pocas teorías supuestamente científicas rechazan la noción de evolución y de progreso, generalizando la idea de que lo que se gana por un lado se pierde por el otro. Lo que no se percibe es que no se trata de dimensiones similares, pues lo que se gana es superior a lo que se pierde. El adulto gana en racionalidad mientras que pierde la imaginación infantil, pero si el sujeto conserva durante su vida adulta todos los rasgos infantiles y no gana en racionalidad, entra en el terreno de la patología, con lo cual se ve que la evolución es la necesidad, de la misma forma que hoy en día es ya necesario evolucionar y que el mundo se deshaga de la barbarie a la que nos lleva el capitalismo. El rechazo a la idea de evolución lleva al indiferentismo y a la adaptación a los hechos consumados.

14. Se tiene habitualmente la idea de que, en Francia, Giambattista Vico fue introducido por Jules Michelet, quien en 1835 hizo publicar sus Principios de filosofía de la historia. Pero la Doctrina de Saint-Simon, impresa por primera vez en 1830, recoge las conferencias de 1829 donde ya se menciona a Vico. Y Philippe Buchez publica en 1833 su Introducción a la ciencia de la historia, donde, como veremos a continuación, hace un extenso comentario sobre Vico. Esto indica a las claras el grado de actualización de los pensadores que surgieron de las filas del sansimonismo.

15. Recordemos que el conservador Louis de Bonald también metaforizaba la nación con una circunferencia (ver capítulo 1), pero sólo rescataba la importancia del centro que dirigía. Buchez no jerarquiza el centro y dinamiza la

relación entre el centro y la periferia.

16. Una de las críticas de Buchez a Comte era que éste sólo había tomado en cuenta la dimensión intelectual del ser humano, dejando de lado lo sentimental y lo práctico (Isambert, 1965: 48).

17. Otro camino que tomó la noción de praxis se observa en el neohegeliano August von Cieszkowski (Nocera, 2006, 2012). Al igual que Buchez, entendía tres formas de determinación de las perspectivas del hombre: el sentimiento, el pensamiento y la voluntad. Esta última se correspondía con la esfera de la acción (Nocera, 2012: 4). Es muy probable que Cieszkowski conociera la obra de Buchez, pues estaba en relación con los ambientes progresistas de Francia.

18. “Defensor de los pobres, había vivido pobre: en su casa no encontraron más que un asignado de 50 libras” (Blanc, 1878, XIII: 277).

19. Engels leyó en 1847 el primer tomo de la Historia de la Revolución Francesa (Marx y Engels, 1977: 472), de la que afirmó que era “una curiosa mezcla de intuiciones exactas y de estupideces sin límite […] Apenas te sorprende con una idea astuta, ya te tira por la cabeza las tonterías más terribles. Pero tiene la nariz muy fina y no anda del todo desorientado”. A la vez, le propuso a Marx que escribiera una reseña de ese libro. Luego, en una carta del 26 de febrero de 1851, le volvió a proponer a Marx realizar entre los dos un análisis crítico de la obra de Louis Blanc (Marx y Engels, 1971: 155), donde Marx se encargaría de La organización del trabajo y de la Historia de la Revolución Francesa, mientras Engels se haría cargo de la Historia de diez años. Ese trabajo tampoco vio la luz. Ambos tenían una opinión muy desfavorable sobre la trayectoria política de Louis Blanc, como uno de los líderes de la oposición a la Monarquía de Julio y como miembro del gobierno provisional de 1848. En el momento de esa segunda propuesta de Engels, Blanc se hallaba en su exilio londinense y estaba perdiendo poco a poco la importancia que había tenido en el periodismo de izquierda de Francia.

20. Tampoco rinde honor a la verdad afirmar que Saint-Simon “elabora [sus doctrinas fundamentales] en su momento más productivo junto a Comte”, como sostiene Forte (1998: 69). Las Cartas de un habitante de Ginebra, Memoria sobre la ciencia del hombre, la originalísima De la reorganización europea y el hallazgo de la economía en L’Industrie ya prefiguran las propuestas posteriores.

21. Se refiere al Catecismo de los industriales, ya que el tercer cuaderno incluía el texto que se estaba presentando aquí.

22. Esta edición de Comte es pocas veces citada, porque le dio el mismo título a una obra más vasta, publicada en varios tomos entre 1851 y 1854, y el texto de 1824 (que también fue folleto en 1822 y parte del libro de Saint-Simon en ese mismo año 1824) apareció como anexo en la magna obra de 1851, junto a otros artículos de la misma época. En castellano está incluido en Primeros ensayos (2001: 71-181). El libro Système de politique positive de 1824 está digitalizado y accesible al público en gallica.bnf.fr.

23. No podemos dejar de señalar algunos aspectos patológicos en la relación de Comte con Saint-Simon. El volumen que hemos comentado de 1824, Sistema de política positiva, hace figurar como autor, en la tapa y en la portada, a “Auguste Comte, ex alumno de la Escuela Politécnica, alumno de Henri de Saint-Simon”. El ejemplar que se encuentra en la Bibliothèque Nationale de France (digitalizado en gallica.bnf.fr), dedicado de puño y letra y firmado por Comte a un conocido, tiene la segunda inscripción, “alumno de Henri de Saint-Simon”, tachada de manera contundente. Y los párrafos de la “Advertencia del autor” donde rinde homenaje a las ideas madre de Saint-Simon, que hemos citado antes, cruzados por varias rayas. También comenta Henri Fournel (1833: 31-32, nota), refiriéndose a esa obra de Comte: “En gran número de ejemplares, el título, las dos páginas de Saint-Simon y la advertencia del autor han desaparecido. Es fácil adivinar a qué sentimiento Auguste Comte ha cedido suprimiendo así las líneas donde exhibía noblemente su reconocimiento”.

24. Como señalan los editores de sus Obras completas (III: 2666): “Tal como Saint-Simon la emplea en su Memoria sobre la ciencia del hombre […] la expresión «ciencia del hombre» tiene un significado más amplio que en la actualidad y en primer lugar incluye lo que, antes que él, comprendían allí Cabanis y Maine de Biran, es decir la fisiología, el análisis de las ideas y la moral. Engloba los ámbitos más tarde diferenciados de lo que llamamos hoy en día las ciencias humanas (con exclusión de las humanidades stricto sensu) y las ciencias sociales”.

25. “El pensamiento consiste tanto en descomponer los objetos representados en la conciencia en sus elementos, como en unir elementos homogéneos en una unidad. Sin análisis, no hay síntesis”, afirma Engels (1970 [1878]: 50) en el El anti-Dühring.

7. Las colonias socializantes de Fourier y Cabet

En el mar de teorías de reforma social que se difundieron entre la revolución de 1830 y la de 1848, es decir durante la llamada Monarquía de Julio, sobresalen aquellas que propusieron la construcción de comunidades o establecimientos al interior de los cuales prevalecieran las relaciones económicas, políticas y morales que se suponía que reinarían en la sociedad armónica del futuro. Ya vimos cómo las cooperativas de producción de Buchez o las industrias estatales monopólicas de Louis Blanc intentaban ser un anticipo, en el marco de la sociedad capitalista, de las reglas de juego de la sociedad del futuro pero, por sobre todas las cosas, eran una forma de ir construyendo un mundo más justo sin todavía romper la cáscara del régimen de la explotación y de la anarquía económica. ¿Pero acaso la reforma moral que pretendieron instaurar los dirigentes de la religión sansimoniana no buscaba poner en práctica "la moral del futuro", una moral de solidaridad, de amor y de fraternidad que no tenía lugar en el mundo que los rodeaba? ¿El descrédito del que fueron objeto no surgió de su ansiedad por imponerse a sí mismos reglas de comportamiento que suponían eran coherentes con su proyecto comunitario? Para el socialismo posterior a 1848 quizá fue más claro que primero había que superar el régimen económico-social capitalista (que, según el marxismo, se iba destruyendo a sí mismo) para permitir después que la sociedad estableciera sus nuevas pautas de convivencia, una nueva moral, otra justicia, nuevas fronteras científicas, un arte diferente. No se podía proyectar "racionalmente" de qué manera se desenvolvería una sociedad socialista en sus múltiples aspectos, salvo en los más generales, y, en todo caso, sin pretender ir reemplazando paulatinamente el actual régimen sector por sector, como si fuera un rompecabezas. Pero en 1830 el orden de los factores no estaba tan claro: si se había podido idear un "nuevo mundo", como dijeran los sansimonianos, había que demostrar, con la propia práctica, qué formas tendría. Si algo utópico tuvo entonces el socialismo anterior al marxismo fue, claramente, su intención de anticipar de alguna manera el mundo futuro al interior del mundo presente.

El intento más importante, desde el punto de vista propagandístico, de construir el mundo futuro en el presente, aquello que quedó como el símbolo de los intentos fallidos por anticiparse a la historia, fueron las comunidades de

convivencia solidaria, colonias utópicas, asociaciones agrícolas o como se las quiera llamar. Los partidarios más decididos de estas soluciones fueron Charles Fourier, de quien ya hemos señalado algunos aspectos de sus falansterios, y Étienne Cabet. Se trata de dos pensadores diametralmente opuestos, a pesar de coincidir en la misma solución. Fourier exhibe un espíritu completamente libertario, siempre a favor de los impulsos y los deseos de las personas, casi se podría decir un poco irónicamente que es la demostración del socialismo por la existencia de Dios: a cada momento afirma que, si un deseo existe, no se puede pensar que la divinidad no lo haya puesto allí por algún motivo. La represión no es otra cosa que la mala interpretación del hombre con respecto a sus deseos insatisfechos. De tal manera, el socialismo será la consumación de todos los deseos de todos los seres humanos. En cambio, Cabet se muestra como un espíritu rigorista, severo, antisensualista, antimaterialista, que piensa que el nuevo mundo compartirá de forma igualitaria los bienes de la naturaleza y podrá así desarrollar una moral, una ciencia y un arte esencialmente correctos, regulados y saludables. Sus tendencias al autoritarismo eran la contracara del escándalo moral que había producido la religión sansimoniana y que, hasta cierto punto, generaban también los escritos de Fourier. Y que no lo generaron en mayor medida porque sus escritos morales fueron ocultados por sus propios discípulos.

Fourier y los fourieristas

Ya hemos dicho algo, en el capítulo 4, acerca del falansterio y de las teorías de Fourier. Es importante ver que los falansterios son planteados en contraposición a la economía surgida de la Revolución Francesa, caracterizada por la competencia, el engaño entre fabricantes y de éstos al público, la anarquía y el encarecimiento general de los productos. La industria se encuentra fragmentada (morcelé), parcelada, y los dueños de las fábricas y los campos no comparten ni esfuerzos ni descubrimientos y, por lo tanto, hacen que cada trabajo sea más caro para sí mismos y para los consumidores. Si bien no llega a plantearlo con tanta claridad como Saint-Simon, Fourier está anticipando la idea de Marx acerca de la contraposición fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La fragmentación de la industria y la competencia que se deriva de ello (relaciones de producción) es lo que impide abaratar, ordenar y desarrollar la economía de un país.

La única manera de producir más y mejor consiste en racionalizar la producción, es decir que desde afuera de la producción misma, como un esfuerzo intelectual, se proyecten maneras de llevar a buen término esas formas ideadas de economización. Un tópico que recorre toda la obra de Fourier es la importancia que tendrá el trabajo atractivo en Armonía, nombre que le asigna a la sociedad del futuro, el último tramo de su periodización (Fourier, 1946: 103-111; Armand y Maublanc, 1996: 357-360). Dice Fourier (citado por Armand y Maublanc, 1996: 357), al hablar de la “civilización” (o el régimen burgués, como diría Marx):

El trabajo es odioso en civilización por la insuficiencia del salario, la inquietud de que falte, la injusticia de los patrones, la tristeza de los talleres, la larga duración y la uniformidad de las funciones.

Las últimas dos preocupaciones se subsanarán en el falansterio realizando jornadas de trabajo de hasta dos horas –pues la atención no puede mantenerse más allá de la hora y media–, y se alternarán distintos tipos de tareas. Así se podrá trabajar todo el día, pero en tareas diferentes con jornadas cortas. La idea del trabajo atractivo fue una de las más influyentes propuestas de Fourier. Pierre-Joseph Proudhon, quien lo conoció cuando era tipógrafo en una imprenta y corrigió y discutió con Fourier sus obras, siguió sus pasos cuando expresaba una clara nostalgia por el trabajo artesanal, apegado a la nobleza de los materiales y de las herramientas, donde el obrero podía ser dueño de su obra y de su producto. En cambio Marx, en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, denunció la alienación del trabajo ("en civilización", diríamos con Fourier), pues el obrero no es dueño de su producto, realiza jornadas extenuantes por un pago miserable y ha perdido una relación directa con el material de la labor y con sus herramientas. Esas dos soluciones, la de Proudhon y la de Marx, son herencias antagónicas del mismo concepto de Fourier del trabajo atractivo.

La obsesión de Fourier por describir hasta en los menores detalles la vida en el último período de la historia humana, Armonía, o incluso los pormenores edilicios, gastronómicos, morales e institucionales de la vida en los falansterios, permite observar hasta qué punto sus textos alternan la genialidad con lo banal. No sólo especificó cómo debía ser el edificio central de un falansterio sino que, cuando un discípulo suyo quiso llevar a la práctica su idea, Fourier la desautorizó entre otras cosas por no estar de acuerdo con la obra del arquitecto. Esa primera comunidad se erigió en Condé-sur-Vesgres, cerca de París, y se denominó Colonia Societaria, pero no duró más de un año. Se intentó reabrirla posteriormente, pero los nuevos proyectos tuvieron poco que ver con los falansterios.

En la idea de Fourier, un gran edificio debía albergar las habitaciones para los habitantes, talleres, cocinas comunes, salas de esparcimiento y sociabilidad, grandes pasillos que también servirían para dar banquetes a los visitantes. Los niños y los ancianos vivirían en las habitaciones de la planta baja, mientras que los jóvenes y los adultos se instalarían en las de los pisos superiores. El grupo humano que debía formar parte de la colonia debía ser cuidadosamente planificado, incluyendo todos los grupos etarios y todo tipo de personalidades ("pasiones", en el lenguaje fourierista), en particular para alternar pasiones contrastivas, que se compensaran unas con otras. Al revés de presentarse como una utopía igualitarista, en Fourier prevalece la diferencia, la alternancia y la compensación.

El falansterio debía funcionar como una colonia cooperativa, realizando todo tipo de trabajos, en especial tareas agrícolas. Las labores de la tierra y las tareas industriales (en Fourier nunca aparece la gran industria, más bien se muestran trabajos artesanales, dependientes siempre de los productos del campo) proveerían internamente las necesidades de los colonos y servirían para realizar el comercio con el exterior. Todos los habitantes trabajarían, cada uno según sus afinidades y sus pasiones, y la alimentación y el vestido serían provistos de manera común. Cinco grandes cocinas darían de comer a los 1.500 o 2.000 societarios, lo cual implicaría un ahorro sustancial respecto de las 500 cocinas que deberían instalarse en la "civilización fragmentaria". Una preocupación central en Fourier es la provisión y el ahorro de energía.

El falansterio, a partir de la racionalización de la inversión y el ahorro que significaba dotar de servicios al conjunto de los societarios, produciría más ganancias que cualquier otra inversión "fragmentada". Por esto Fourier intentó en vano que grandes financistas y empresarios suscribieran las acciones de su comunidad imaginada. Según él, cuando se comprobara que una colonia así organizada decuplicaba las ganancias de otras empresas, no solamente iría desplazando a los otros capitales del mercado sino que los burgueses se apresurarían a invertir en ese y en otros falansterios, y el mundo en pocas décadas estaría poblado por estas colonias perfectas (accediendo entonces al período siguiente, llamado garantismo). Nuevamente, al igual que pensaban Philippe Buchez y Louis Blanc, era una manera de combatir la competencia y la anarquía del capital con una empresa formada por grandes capitales. A diferencia de los otros dos teóricos, el falansterio incluía la propiedad privada y sus miembros eran ricos o pobres, según aportaran más capital. Este último punto no parece tener mucha coherencia. Si la comunidad se forma como una sociedad por acciones, ¿qué podrían hacer esos inversores a medida que fueran recibiendo ganancias del producto del falansterio? Si el mundo entero estuviera constituido por comunidades societarias, ¿qué rol le quedaría al Estado y, nuevamente, en qué podría invertir un capitalista que no fuera otro falansterio?[1]

La promesa de "pasar al acto" que implicaba el falansterio de Fourier atrajo muchas simpatías, en particular en otros grupos de reformadores sociales. Abel Transon y Jules Lechevalier, tras el cisma de Bazard y Enfantin, rompieron con la religión sansimoniana y se hicieron fourieristas. Varias de las participantes del grupo feminista sansimoniano se acercaron también a ese movimiento que, en definitiva, había sido el primero en abogar a favor de la emancipación de las mujeres. Sin embargo, ese entusiasmo no se vio reflejado en realizaciones

concretas y, aunque el principal atractivo de las reuniones en el fourierismo era la promesa de una comunidad socialista "al alcance de la mano", los ensayos de falansterios fueron muy pocos y todos efímeros.

Ya hablamos de la colonia en Condé-sur-Vesgres, que auspició el diputado Baudet Dulary en tierras de su propiedad. En 1841, ya muerto Fourier, hubo otro ensayo en Cîteaux (departamento de Côte d'Or), dirigido por una feminista, Zoé de Gamond, y Arthur Young. En el continente americano también se intentaron colonias. En el estado de Santa Catarina, en Brasil, un médico homeópata, Benoît Mure, y Michel Derrion intentaron infructuosamente poner en pie la Unión Industrial, pero desistieron al poco tiempo (Abramson, 1999: 205-222). En México, en 1850, se quiso crear el falansterio El Esfuerzo en la ciudad de Aguascalientes (p. 358). Pero sin dudas el intento más importante y duradero fue la colonia Reunión, en Texas (Estados Unidos), donde participó el más importante discípulo de Fourier, Victor Considerant.

Considerant es un personaje interesante de la política francesa, más allá de su adscripción al fourierismo. Alumno y docente de la Escuela Politécnica, pronto se destacó en la propagación de la doctrina y fundó en 1832, junto con Lechevalier, el periódico Le Phalanstère. Este se transformó en La Phalange, en 1836, y finalmente, desde 1842, en La Démocratie Pacifique, que se subió a la ola de inquietud social que sacudió la política francesa en los años previos a la revolución de 1848. Fue diputado en la Asamblea Constituyente, donde propuso infructuosamente que el sufragio fuera extendido a las mujeres y la representación proporcional. Exiliado desde junio de 1849, participó de la colonia citada en Estados Unidos, invitado por Albert Brisbane, el más importante propagador del fourierismo en ese país.

La comunidad Reunión se instaló en 1855 a pocos kilómetros al oeste de la ciudad de Dallas, en unos terrenos que, a pesar de haber sido inspeccionados por el mismo Considerant, no eran aptos para la agricultura. La mayoría de los colonos eran artesanos e intelectuales, lo cual no fue muy útil al momento de instalarse en una colonia netamente agrícola. Por añadidura, las cosechas fracasaron por el exceso calcáreo de los suelos y por las inclemencias climáticas. La mitad de los 350 societarios se retiró al primer año y al poco tiempo lo hizo también su inspirador, Victor Considerant, que se fue a la ciudad de San Antonio. Algunos se trasladaron a otras colonias cooperativas de Estados Unidos y unos pocos se quedaron en el lugar, que fue absorbido al poco tiempo por la ciudad de Dallas, donde continuaron su vida como comerciantes o pequeños

empresarios. El intento de comunidad fourierista fracasó en menos de un año, al igual que la mayoría de los otros ensayos. Solamente pudieron tener continuidad aquellos proyectos con algún tinte fourierista, pero que no pasaban de ser cooperativas en uno u otro sentido.

El fourierismo en Francia tuvo una presencia disímil. Por un lado, su indiferencia hacia la política francesa alejaba a sus partidarios de las luchas y de las discusiones del amplio campo de los reformadores sociales y de los grupos posteriores al sansimonismo, de los proletarios autoorganizados o del republicanismo reformista o revolucionario. Flora Tristán (1973 [1844]: 45 y 226), en su gira por Francia, comenta que los fourieristas con los que se encontraba eran los más indiferentes a su prédica, a pesar de que ella mantenía una gran amistad con Considerant y que su libro La Unión Obrera había sido reproducido en los diarios de la organización. Sólo estaban interesados en encontrar burgueses que aceptaran invertir en la realización de un falansterio. Por otro lado, el fourierismo como crítica de la sociedad y, sobre todo, del trabajo había encontrado adeptos en algunos círculos proletarios. Wilhelm Weitling, por ejemplo, quien tuvo un papel importante en la Liga de los Justos, que luego Marx transformó en Liga de los Comunistas, mostró claras influencias de Fourier en su texto Garantías de la armonía y de la libertad.

Victor Considerant, particularmente, no sólo le dio un orden a la corriente fourierista (apartando al creador de la doctrina de las tareas de publicidad, en las que aparentemente tenía un efecto negativo) sino que la llevó al terreno de la política burguesa.[2] No hizo ningún intento concreto para confluir con la organización de los obreros, desarrolló un periodismo que insistía en algunas reformas parciales de la Monarquía de Julio y puso la fortuna de su mujer al servicio de una candidatura propia como diputado. Sin embargo, algunas pinceladas críticas con respecto a la nueva sociedad valen la pena para ser recordadas.

En el "Manifiesto político y social" con el que inaugura La Démocratie Pacifique, en 1843, critica la libre competencia, pues deja al trabajador en la miseria (Considerant, 1950 [1843]: 225). La industria se aprovecha del exceso de obreros para hacer bajar los salarios y provoca la ruina de la pequeña propiedad (p. 226). La consecuencia de este régimen es "el aplastamiento progresivo de la pequeña y de la media propiedad, de la pequeña y media industria y del pequeño y medio comercio" (p. 227). Esa "nueva feudalidad" hace acrecentar el poder de los grandes capitales y critica el "industrialismo sin

freno". Como en gran parte de los reformadores sociales de esta época, es indiferente ante el régimen de gobierno, se declara poco partidario del sufragio universal (p. 271), prefiere la monarquía constitucional a la república y no duda en aceptar la democracia restringida de Luis Felipe (p. 241). "La forma constitucional, con un monarca hereditario y una cámara efectiva, nos parece más avanzada, perfecta y sólida que todas las otras formas de gobierno, comprendida la republicana" (p. 268).[3] Apoya a los conservadores progresistas como Adolphe Thiers pero juzga negativamente a Guizot (pp. 244-248).

Muy crítico con los sansimonianos, con el cartismo inglés y con los partidarios de Babeuf, afirmaba que habían ayudado a exacerbar los ánimos en el movimiento obrero, pregonando la lucha de clases (Considerant, 1950 [1843]: 251). En su excelente obra El socialismo frente al viejo mundo, de 1848, afirma que el primer mal ejemplo para los proletarios lo dio la burguesía, al enfrentarse a la nobleza a través de una "lucha terrible", y que la guillotina y las expropiaciones educaron a los proletarios en la idea de que sólo la violencia y la lucha de clases podría emanciparlos (Considerant, 1848: 21). Otras causas para la proliferación de ideas emancipatorias entre los proletarios radican en la prédica de los filósofos contra las riquezas y en las ideas del cristianismo sobre la igualdad (pp. 22-25). El socialismo, en el que Considerant incluye al fourierismo, debe realizar una crítica despiadada a los partidarios de Babeuf, que abogan por un comunismo ultranegativo, ultracoercitivo, conspirativo, violento, subversivo y despótico (p. 32); al sistema cooperativo de Owen, comunismo negativo pero voluntario, sólo entendible por la miseria en la que está hundido el obrero inglés (p. 33); al sansimonismo, que suprimió el individualismo, criticó la propiedad y buscó abolir la herencia, dando origen a doctrinas comunistas (pp. 34-35).

El fourierismo, sobre todo en la pluma de Considerant, puede ser considerado como el "socialismo burgués" del que hablaba el Manifiesto comunista (Marx y Engels, 2008 [1848]: 61). Aunque casi podríamos decir que las propuestas de Fourier son el ejemplo paradigmático del socialismo "crítico-utópico", las derivaciones planteadas por Considerant transformaron a esa doctrina en un mero proyecto empresarial a la búsqueda de inversores filantrópicos para invertir en comunidades supuestamente falansterianas, con algunos tintes de reformismo democrático, que de todas formas tuvo poca trascendencia.

Los icarianos

Étienne Cabet tenía mucho prestigio en Francia en la década de 1840, al punto de que Friedrich Engels (1981: 613), en un artículo inédito escrito en 1847, afirmaba que sus partidarios se contaban por decenas de miles y que Cabet era "el representante caracterizado de la gran masa del proletariado francés". Su utopía novelada Viaje por Icaria había agotado varias ediciones y su periódico Le Populaire era uno de los pocos que defendía la causa de los trabajadores. En la revolución de 1848 su club reunía aproximadamente a cuatro mil varones y mil mujeres, un poco menos que el de François Raspail y un poco más que el de Armand Barbès, pero muchos más que el de Auguste Blanqui, que rondaba el millar (Duveau, 1948: 42).

Cabet había comenzado su carrera política entre los carbonarios de 1820, al igual que Bazard y Buchez, y participó de la revolución de 1830. Aunque se le confiaron cargos menores en Córcega, se opuso a varias medidas del gobierno de Luis Felipe y debió partir al exilio en Inglaterra. Allí conoció las doctrinas de Robert Owen y la lectura de Utopía de Tomás Moro lo convenció de adherir a una idea de comunidad de bienes combinada con el cristianismo. Regresó a Francia en 1839 y predicó una ideología obrerista muy similar a la de Owen, que ya se había volcado a la creación de colonias comunistas. La inexistencia de un movimiento obrero unificado en Francia, a diferencia del cartismo inglés, hacía que se destacaran mucho más las distintas versiones ideológicas de defensa de los trabajadores, y tanto los periódicos políticos como las sociedades secretas no cesaron de crecer en toda la década de 1840.

Como ya anticipamos, la creación de colonias une a Cabet con Fourier, pero la idea que cada uno de ellos tiene con respecto a su organización interna difiere enormemente. Fourier plantea el respeto por la propiedad individual y por los deseos de los societarios, mientras que Cabet establece la comunidad integral de los bienes y aboga por un control y una censura interna, disfrazados en la adopción de una democracia asamblearia, que permite hacer comparaciones inquietantes con las peores pesadillas estalinistas.

En Viaje por Icaria se pone más en evidencia cuál es la sociedad perfecta que Cabet vislumbra en el futuro, y es altamente significativo que la obra tuviera tanto éxito, con lo cual se puede pensar que esa perspectiva era compartida por diversos sectores del proletariado francés. Allí se observan algunas de las obsesiones de Cabet, como las calles rectas y limpias y los bloques de casas regulares construidos en damero, sin comercios minoristas, sin aduanas, sin pobreza. Todo el mundo tiene un oficio y la tierra está repartida de manera igualitaria. Una de las principales preocupaciones de Cabet es deslindar lo útil y necesario de lo superfluo y lo agradable. Su comunismo consiste en que los que tienen lujos entreguen su excedente a los que no tienen lo necesario (Cabet, 1985 [1842], II: 238). Lo agradable sólo es tolerado en cuanto no cuestione lo necesario (I: 257). Todos visten igual y el protagonista se ve obligado a decir que “esta uniformidad no cansa”. En Icaria se habla una lengua nueva, artificial, que prefigura el esperanto inventado décadas después. De esa manera, las madres no inculcan “ideas erróneas” a sus hijos (I: 94, 104).

La economía está concentrada en órganos administrativos y el país se considera a sí mismo como una “república democrática” (Cabet, 1985 [1842], I: 68). La diplomacia no tiene secretos y se desarrolla a partir de la asamblea de varones (I: 183). La gran omisión de todos los proyectos que buscan superar el capitalismo con empresas socializadas es la relación con el exterior, en este caso el comercio con otros países. Si no hay aduanas, ¿cómo se establece el intercambio económico entre naciones? Si no hay dinero interno, ¿con qué se le paga? ¿Quién se hace cargo de la determinación de las cantidades y los costos de las importaciones y las exportaciones? Como veremos más adelante, éste fue uno de los puntos de vulnerabilidad de las colonias sociales.

Desde el punto de vista moral, Icaria es una sociedad patriarcal, exclusivamente masculina en sus órganos de decisión, y las mujeres cumplen un rol secundario y de servicio hacia sus esposos y padres. Está prohibido el celibato, pero las parejas sólo pueden unirse por mutuo consentimiento. Existe el divorcio, sólo cuando es “necesario” (¿quién lo decide?), pero el adulterio o mantener una amante es considerado delito (Cabet, 1985 [1842], I: 151). Con tintes eugenésicos, a ciertos enfermos se les prohíbe casarse y tener descendencia (I: 134-135). Se promueve la lactancia materna y se cree que en Icaria no existirán enfermedades. No existen sirvientes en las casas y ese papel lo cumplen las mujeres y los niños. Las familias son jerárquicas, los varones deciden y las mujeres obedecen (I: 59). La única profesión que se permite a las mujeres es la medicina (I: 130). Además de hacer del laconismo una práctica habitual (I: 181),

el clima moral que se respira en Icaria es el de la respetabilidad solemne, la gravedad, la circunspección, el puritanismo, el sacrificio y un antisensualismo extremo.

El mundo intelectual está completamente controlado por "comités de sabios" o por la misma asamblea dirigente. Las obras de arte (tanto literarias como pictóricas) que ofenden la moral icariana son suprimidas (Cabet, 1985 [1842], I: 83), a partir de lo cual no se verán escenas impúdicas ni se retratarán personalidades enfermas en la literatura. Al comienzo de la república democrática en Icaria se quemaron todos los libros considerados inadecuados. No se estudia ni el griego ni el latín, porque todas las obras clásicas han sido traducidas de manera correcta y están a disposición del público. La libertad de prensa consiste exclusivamente en el permiso para reproducir lo que se discute en las asambleas (I: 196). Existen diversas sectas religiosas pero no se habla de tendencias políticas y, de todas maneras, no se ve de qué manera podrían desarrollar sus ideas ni plantear su oposición a las determinaciones omnímodas de la ley.

A un lector del siglo XXI, el relato imaginario de la república de Icaria le da escalofríos. La igualdad y la comunidad de bienes están establecidas a partir de un consenso autoritario que determina desde el lenguaje hasta el arte, la ciencia, las costumbres y la sociabilidad de las personas. La única libertad es la que se lograba "por arriba", en la cumbre del poder. Una vez rechazada una propuesta o establecida una ley, todo debía regularse a partir de esa disposición. Los liberales seguramente aprovecharon esta versión de un comunismo cristiano y totalitario para extender sus críticas a todo el movimiento proletario.

La puesta en práctica de una comuna icariana no fue mucho mejor que la pesadilla elucubrada por el "padre" Cabet, pero al poco tiempo debió enfrentarse a las rebeldías, las disidencias y los deseos de los asociados. En 1847 Cabet inició una campaña por diversos países de Europa para conseguir adherentes y fundar una asociación en Texas. Planteada para principios de 1848, después de la salida del primer contingente la revolución de febrero en Francia obligó a Étienne Cabet a quedarse en París, y recién llegó a Estados Unidos a fines de año, cuando ya la primera instalación había fracasado. Se eligió un nuevo sitio en Nauvoo, en el estado de Illinois, pero al poco tiempo empezaron los problemas internos. Existía un consejo de cinco directores elegibles, pero las mujeres no votaban, aunque algunas plantearon su derecho a hacerlo. Además de esos cinco, existía la figura de un "patriarca", también elegible, aunque por

costumbre la candidatura recaía siempre en Cabet.[4]

Las quejas del sector “oficialista” solían dirigirse a las mujeres, a las que se acusaba de frívolas y de individualistas, por querer tener vestidos a la moda y utilizar maquillaje. De hecho, las mujeres estuvieron presentes en todos los momentos de conflicto. Una ley de la comunidad imponía la prohibición de hablar con los lugareños y de realizar actividades económicas ajenas a la asociación, pero el intercambio de mercaderías hacía imposible esa disposición. Se castigó a quienes se distraían tomando lecciones de inglés. Se persiguió a los que se demoraban en el trabajo o lo hacían a desgano. Se realizaron campañas en contra del consumo de tabaco y de alcohol, lo cual provocó un mercado clandestino. El oficialismo se concentró incluso en las casas ubicadas cerca de la dirección central, y la oposición ocupó galpones y casas de trabajo alejadas y poco controlables. El oficialismo acusaba a la “oposición” de individualista y de no entender el basamento moral del comunismo; la oposición le respondía a Cabet con las consignas de los revolucionarios de 1848: “Abajo los tiranos”. Ante la disolución de la disciplina, Cabet planteó, en diciembre de 1855, la “suma del poder público”, una presidencia excepcional para aplicar reformas de manera personal. Pero este intento autoritario inclinó la balanza para el lado de la oposición y Cabet fue destituido (Rancière, 2010: 485), tras lo cual, junto a un grupo de fieles, se fue a la ciudad de Saint Louis. El patriarca de los icarianos murió de un ataque cardíaco a los pocos meses y las dos comunidades se extinguieron como proyecto, integrándose paulatinamente sus miembros a la vida cotidiana estadounidense.

Más allá del evidente fracaso del despotismo en la pobreza que trató de llevar adelante el proyecto, es interesante registrar algunos de los problemas no resueltos que se evidenciaron en los cortos cinco años de comunitarismo. El primero es previo a la partida: para asociarse había que depositar un pequeño capital, lo cual determinó que los más pobres no pudieran formar parte del contingente. A diferencia de los falansterios fourieristas, donde había pobres y ricos, el “comunismo” de Cabet parecía exigir un igualitarismo previo que no estaba dirigido a los más desesperados ni a los desocupados. La mayor parte de los habitantes de la colonia eran artesanos, pero había también muchos comerciantes o poseedores de un pequeño capital, hastiados de la vida en Francia. Finalmente los fourieristas, que estaban a la expectativa de grandes inversores para poder iniciarse en el camino comunitario, fueron más democráticos en sus falansterios con ricos y pobres que los icarianos, que sólo aceptaban miembros con un cierto capital inicial. Otra cuestión complicada en la

comuna icariana era qué hacer con las viudas, los huérfanos, los ancianos y los inválidos (Rancière, 2010: 472). ¿Qué cantidad de habitantes en esas condiciones podía soportar la colonia sin causar un perjuicio al conjunto? Esta dificultad no solamente implicaba impedir la llegada de nuevos integrantes de esas categorías (¿pero eso no significaba una discriminación?) sino también discutir en general la carga que acarreaba un sector “ocioso” para los gastos generales. Por otro lado, tuvieron que rendirse ante la evidencia de que las actividades económicas (comunitarias o no) implicaban una reinversión constante, así fuera para mejorar los cultivos o el ganado o para arreglar o modernizar las precarias instalaciones industriales (molinos, aserraderos, etc.). Cabet se planteó la posibilidad de buscar grandes inversiones (Rancière, 2010: 476), pero ¿en qué condiciones podrían ser aceptadas?

Hay una dificultad permanente entre el proyecto comunista o falansteriano y el exterior: se concibe la comunidad perfecta como un sistema cerrado, perfecto en su interior, aislable con respecto a los influjos externos, pero se descuida absolutamente cómo será la interacción entre ese interior y el contexto. Ya lo marcamos con respecto al Viaje por Icaria y el silencio con respecto al comercio exterior, que existiría pero no se dice con qué se pagaba. Lo mismo sucedía en estas pequeñas comunidades: se suponía que no existiría el dinero, pero se lo necesitaba para comprar semillas, ganado, máquinas, etc. Si se vendía el producto en beneficio de “todos”, ¿acaso no se recibía dinero? Si el dinero era “administrado” por una dirección, ya se planteaba un potencial conflicto entre la administración y los administrados. En numerosas colonias se debió contratar mano de obra local (para tareas de arreglo y construcción de viviendas, empalizadas, etc.): ¿cómo se les pagaba, si no se tenía dinero? Y si se lo tenía, ¿el salario era justo, si es que este adjetivo quiere decir algo? Finalmente, todos estos emprendimientos debían pagar impuestos en el país que estuvieran. Con esto queda claro que inevitablemente hay una cierta ósmosis entre el interior y el exterior, en beneficio de la sociedad más fuerte y determinante, que es el mercado.

Pero también encontramos problemas propios del “interior” de las comunidades: diferencia entre los objetivos de llamada, supuestamente comunistas o socializantes, y las ilusiones, conscientes o inconscientes, de los participantes, favorables a veces al desarrollo individual; querellas de carácter personal, a las que no es ajena la tendencia dictatorial de muchos de los líderes de las comunidades; diferencias ideológicas y evaluación disímil acerca de lo que se pueda llamar individualismo; indeterminaciones acerca de los beneficios

personales o familiares, y un largo etcétera (Abramson, 1999: 323-340).

¿Era imposible poner en pie comunas paradisíacas? La historia ha determinado que sí, y cuanto más avanzó el capitalismo más evidente fue que ese tipo de experiencias sólo sobrevivía en ciertos márgenes donde el mercado ya no se interesaba, o no se interesaba todavía. Las comunidades igualitarias urbanas de todo tipo, los kibutz, las cooperativas, las fábricas recuperadas, comen las migas que se caen al suelo del mercado pero no logran nunca sentarse en la mesa del festín capitalista. Salvo que ya se hayan convertido en una empresa común y corriente, dejando el igualitarismo en la vitrina de los trofeos del pasado. Pero el proletariado europeo debió hacer la experiencia y sufrir en carne propia los sinsabores del fracaso de un comunismo que parecía al alcance de la mano y dejar para las generaciones posteriores un aprendizaje logrado con su propia sangre.

Las comunidades utópicas y el movimiento obrero

Los participantes de estas experiencias comunitarias, tanto fourieristas como icarianas, se ponían en marcha con enormes expectativas. El porvenir venturoso parecía sonreír y estar al alcance de la mano. Ante la primera decepción, cuando llegaban a territorios hostiles o sufrían contratiempos inesperados, todos recordaban que no pretendían poner en práctica un mundo armónico o comunista de forma inmediata. Ellos eran los pioneros, cuyos nombres figurarían en los anales de la historia como los regeneradores del nuevo mundo. Sabían que los tiempos iniciales serían duros. Pero la realidad se mostró siempre más ingrata de lo que soñaban, y los fracasos generaron decepciones, abandonos, reclamos judiciales y muchas muertes.

La búsqueda de una tierra prometida, la diáspora proletaria, no implicaba un beneficio para el conjunto de los trabajadores de Francia ni de Europa. Tras la promesa de que esas nuevas comunidades darían comienzo a un futuro venturoso, la realidad cotidiana de los obreros, los desamparados y los pobres de Europa seguía siendo tan desesperada como antes. Los proyectos fourieristas parecían menos dirigidos al proletariado que las perspectivas comunistas de Cabet, sin embargo los dos le daban la espalda a las luchas cotidianas y a las perspectivas políticas concretas de la gran masa de obreras y obreros que debían seguir soportando la explotación del capital. Si además agregamos, como vimos entre los icarianos, que los más pobres estaban impedidos de acceder a la solución comunitaria, podremos concluir que las asociaciones cooperativas eran una salida exclusiva para “la capa superior de la capa inferior”, o sea para la aristocracia obrera, artesanos que vivían el acoso de la decadencia de su oficio o incluso pequeños comerciantes e industriales al borde de la quiebra.

El entusiasmo falansteriano y sobre todo el icariano no hicieron otra cosa que encauzar el éxodo hacia América, que durante todo el siglo invadió las ilusiones obreras y campesinas de Europa, más allá de las ilusiones comunitarias. Lo intuye el joyero Prudent, segundo de Cabet, cuando escribe que la imaginación de los desesperados hace que se aferren a cualquier salvavidas, sin tener en consideración la ideología profunda del proyecto: “América se presta

maravillosamente a este espejismo” (citado por Rancière, 2010: 459). América representa, para quienes viven sometidos a las monarquías europeas, el continente de la libertad, de las posibilidades, el único lugar en el mundo con posibilidades de anunciar un nuevo porvenir. Y en esa ilusión de futuro coexisten el comunismo icariano o la Armonía de Fourier, con aspiraciones más proudhonianas de propiedad familiar y recuperación de la nobleza del trabajo personal. Las propuestas de los reformadores sociales apuntan a comunidades con una estructura económica y una sociabilidad determinadas, pero no pueden manejar el espíritu con el que llegan los voluntarios. Quizá éstos exhiben un fuerte compromiso racional con las ideas del proyecto, pero las infinitas circunstancias de la vida cotidiana, los sueños no confesados y la educación en un sistema que privilegia el mercado y la competencia harán de ellos, y por qué no también de los dirigentes, instrumentos ciegos de las fuerzas que se pretendía derrotar.

Es importante registrar aquí una respuesta que recibió Cabet de parte de un sector del movimiento obrero. En 1847 el periódico Le Populaire lanzó un llamado a los obreros de Francia y de Europa para formar parte de la creación de una comunidad icariana en América. Incluso Cabet se trasladó un tiempo a Londres, donde había emigrantes de varios países de Europa, para conseguir adeptos. Uno de los grupos interpelados fue la Asociación Cultural Obrera Alemana, vinculada a la Liga de los Justos (más tarde Liga de los Comunistas), que reunía a obreros y artesanos emigrados y exiliados alemanes y que había iniciado su camino político en Francia en la década de 1830. La asociación discutió durante una semana la propuesta de Cabet, tras lo cual decidió no apoyarla. En primer lugar, argumentaron, porque la emigración implicaba abandonar al conjunto del proletariado que seguiría luchando en Europa. Era deber de todo militante permanecer en el país e infundir ánimos a quienes luchaban contra “los oscurantistas y los canallas”. En cierto modo, aunque no lo decían en esos términos, intentar un experimento comunista fuera de Europa era una solución individualista, porque implicaba abandonar a su suerte al sector del proletariado más atrasado.

Pero planteaban otras consideraciones, a nuestro modo de ver más convincentes, por la cual el proyecto no podía llevarse todavía a cabo:

Porque aunque todos los que emigren con Cabet sean celosos comunistas,

conservan todavía demasiado vivas, por su educación, las huellas de los vicios y prejuicios de la actual sociedad, para poder desprenderse de ellos instantáneamente al pisar el suelo de Icaria.

Porque esto hará inevitablemente que en la colonia se promuevan desde el primer momento rozamientos y litigios. […]

Porque la mayoría de los emigrantes son artesanos, cuando lo que allí más falta hace son recios agricultores que puedan emplearse en la roturación y el cultivo de la tierra, sin que sea tan fácil, como muchos piensan, transformar a un obrero en campesino.[5]

Este testimonio me parece de lo más significativo, pues se trata de la respuesta de un grupo de obreros avanzados. ¿Representan a todo el movimiento obrero? Obviamente no, pero elaboraron conscientemente las respuestas a las preguntas que seguramente muchos trabajadores se hicieron ante la invitación masiva de los icarianos. El hecho de que Cabet manifestara que reuniría a veinte mil o treinta mil migrantes para iniciar la aventura comunista y finalmente se reclutaran solamente 450 puede dar un indicio de la distancia entre los deseos y las resistencias instintivas, por más que sepamos que ese número hiperbólico era una exigencia de la propaganda y no un pronóstico matemático.

Lo más importante no es tanto que esos obreros alemanes aciertan en predecir algunos de los problemas más insistentes en las colonias comunistas sino que establecen una diferencia, un corte, una cesura fundamental entre los proyectos a futuro de una sociedad sin propiedad privada y la moral, la subjetividad, la sociabilidad, las preferencias de aquellos que pretenden llegar a ese nuevo estado de cosas. La moral individual no puede ser otra cosa que un producto de la sociedad en la que se vive, no existe una “moral comunista” que acompañe la lucha por el comunismo. En todo caso, los militantes tratarán de no caer en las peores taras, las prácticas más aberrantes de la sociedad del egoísmo, pero será inevitable transitar muchos de los dictados competitivos e individualistas propios del mundo que se habita, incluso para no poner en riesgo la propia sobrevivencia. Pero no existe una correspondencia directa y determinante entre el proyecto político, nacido de la racionalidad, y la moral de quienes lo llevan adelante. Sin minimizar una multitud de circunstancias conexas, el fracaso de la religión sansimoniana puede formar parte de este balance: ¿acaso no

pretendieron acompañar la doctrina de un mundo nuevo con la puesta en práctica de una moral que, racionalmente, se consideraba coherente con ese proyecto?

La respuesta de los obreros alemanes no es útil solamente porque anticipa lo que efectivamente pasaría luego en las colonias utópicas ensayadas. Sirve también para reflexionar sobre la distancia efectiva entre los proyectos racionales y la militancia cotidiana. No casualmente Marx, que terminó adhiriendo a la Liga de los Justos ese mismo año, llegó a la conclusión de que no había que gastar esfuerzos en describir la sociedad del futuro. La lucha por el socialismo era solamente el movimiento de defensa de los trabajadores por mantener y mejorar su situación presente, frente a una sociedad en decadencia que sólo podía desarrollarse sobre la base de la explotación del trabajo humano. Las descripciones de la sociedad futura se harían exclusivamente en los puntos que dependieran de la crítica al régimen actual: no existiría la propiedad privada, gradualmente perdería sentido el Estado, se planificaría la economía, etc. Pero imaginar el mundo nuevo en sus detalles no sólo era contraproducente sino, además, inútil. ¿Qué sentido tenía pensar los pormenores de una sociedad futura cuando la generación que finalmente se haría cargo de ella tendría la libertad absoluta para dirigirla hacia donde quisiera? ¿Qué tipo de ultimátum puede plantear la teoría de hoy a la práctica de mañana?

Poner el acento en la educación y la moral de los trabajadores de la sociedad presente, llena de los vicios y los prejuicios de la sociedad capitalista, como hicieron los obreros alemanes, también es un llamado de atención acerca de otros elementos de la subjetividad de las clases subalternas. Se ha teorizado mucho acerca de la conciencia de clase del proletariado, como si ese fuera el estado “normal”, la resolución definitiva de la alienación del obrero en el capitalismo, que lo equipararía con las otras clases poseedoras, conscientes ellas sí de su papel en la historia. Pero la subjetividad real de la mayoría de los trabajadores no se aparta de la alienación propia de la sociedad de mercado, que separa al sujeto de su producción y reduce a cada individuo al estatus de cosa (Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en Marx, 1982: 594-605). Si tomamos en cuenta ese punto de vista, no podremos pretender que exista un “arte comunista” o una “moral comunista”, así como tampoco se deberá buscar un arte o una cultura obrera, en definitiva una cultura, que expresen la “verdadera” subjetividad de los obreros antes de adoptar su conciencia de clase. El comunismo o el socialismo no será más que el movimiento defensivo de los trabajadores por no ser aplastados por la decadencia del actual sistema político y económico, sus coordenadas culturales no pueden sino reflejar ese estado

transitorio. Como teoría será una crítica racional del actual sistema y una prefiguración muy sucinta de la sociedad del futuro. Es decir que el socialismo no es más que una guía para la acción.

1. Véase Considerant (1848: 48) quien, después de algunas ambigüedades, se desentiende afirmando que se podría escribir “un libro entero” para desarrollar los métodos de combinar y compensar las diferentes ganancias.

2. Debió enfrentar oposiciones al interior del fourierismo, en Lyon y en París, acusado de dedicar más esfuerzos a la actividad propagandística que a la creación efectiva de falansterios (Abramson, 1999: 207-208).

3. Los republicanos, afirma, proponen un régimen “pueril” de cambiar de presidente cada cuatro años (Considerant, 1950 [1843]: 249).

4. Todo el capítulo 12 del libro de Rancière (2010: 425-508) está dedicado a la aventura icariana en Estados Unidos, recogiendo una multitud de testimonios, anécdotas y reflexiones de los colonos.

5. La respuesta completa se publicó en el único número de Kommunistische Zeitschrift, de 1847, órgano de la Liga de los Justos. Se incluyó una traducción al castellano de toda la revista en Biografía del Manifiesto Comunista (Marx y Engels, 1949). También reprodujo la respuesta Friedrich Lessner (1996 [1898]: 28-40), participante de la organización de obreros alemanes, en sus memorias, publicadas en alemán en 1898 y traducidas al italiano en 1996.

8. El fantasma que recorrió Europa

En todos los capítulos previos hemos analizado una serie de corrientes ideológicas caracterizadas por su reformismo y su rechazo a las perspectivas de la lucha de clases (aun cuando esa expresión haya nacido justamente en el seno de esos idearios). El descrédito en que había caído el gobierno de los jacobinos y, luego, la dura experiencia que significó para el proletariado la revolución de 1830 llevaron a que el grueso de los grupos que buscaban algún tipo de solución a la miseria y la marginación política del proletariado se inclinaran por perspectivas pacíficas, de reformas graduales, de experiencias económicas alternativas al interior de la sociedad existente o bien con la construcción de micromundos perfectos en los márgenes o por fuera del mercado. Se exhibieron como grandes respuestas ideológicas a la situación crítica que se percibía en la nueva sociedad y por ese motivo comenzamos, en el primer capítulo, con un intento de análisis de la situación de estupor que se vivía en Europa en el terreno de las ideas.

Pero paralelamente surgieron organizaciones que pugnaban por oponerse de manera violenta al régimen imperante, que en el momento que lo creyeron oportuno tomaron las armas y llamaron a nuevas revoluciones, esta vez en contra de la burguesía o, al menos, en contra de los que se habían consolidado en el poder en 1830. Se agruparon de manera clandestina, conspiraron, se proveyeron de armas y fueron reticentes a los desarrollos teóricos extensos. Redescubrieron la acción, y la hallaron en las mismas tradiciones que había transitado la burguesía en tiempos de la Restauración. Volvieron a reivindicar a Robespierre y tomaron el ejemplo de una figura a la que los historiadores hasta el momento no habían siquiera mencionado: Graco Babeuf. Se podría pensar que, entonces, deberíamos haber comenzado, por precedencia cronológica, con las acciones y el ideario de la Conspiración por la Igualdad, pero en rigor el reconocimiento de este grupo se perdió completamente después de su desaparición en 1797, hasta que en 1828 Filippo Buonarroti, uno de sus principales líderes, rescató del olvido esta experiencia con un libro que se convirtió en una fuente insoslayable para el sector más enérgico en la lucha contra la Monarquía de Julio.

Revolución en la revolución

François-Noël Babeuf, nacido en 1760, el mismo año que Saint-Simon, era desde joven inspector de catastro en Picardía, lo cual lo llevó a conocer de primera mano las arbitrariedades de los señores de la tierra. Lector de los filósofos críticos del antiguo régimen, cuando comenzó la revolución en 1789 se trasladó a París y llegó a participar de la toma de la Bastilla. Se ubicó en todo momento en la izquierda de la oleada revolucionaria y sufrió varios encarcelamientos en Arras por su oposición a las maquinaciones de la aristocracia feudal y por su apoyo a medidas que profundizaran la revolución. Fue un ardiente impulsor de una "ley agraria" que dividiera la tierra en Francia, y empezó a utilizar el apodo "Graco", recordando a los tribunos que propusieron una ley similar en la antigua Roma (ver la presentación biográfica de Mazauric en Babeuf, 1985: 31-75).

En los años de gobierno jacobino se vinculó a los sans-culottes y sufrió la cárcel. Con la caída de Robespierre y el inicio de la contrarrevolución del 9 de termidor (27 de julio de 1794), Babeuf, al igual que otros revolucionarios, fue liberado y confió en las primeras semanas en el nuevo régimen. Pronto se tornó evidente que el Directorio venía a deshacer todos los avances sociales de la Revolución y Babeuf dio inicio a una actividad destacada en contra de la involución que implicaba la nueva política. Es en esos dos años, desde la reacción termidoriana hasta la desarticulación de su movimiento en abril de 1796 (sería ajusticiado en mayo de 1797), cuando termina de elaborar un proyecto social alrededor de la igualdad y la comunidad de bienes y desarrolla sus ideas más radicales sobre la constitución de un partido revolucionario.

En esos dos años en los que se concentra su actividad revolucionaria da a publicidad un periódico, Journal de la Liberté de la Presse, al que pronto cambia de nombre: Tribun du Peuple, desde donde desarrolla una feroz campaña de crítica a las medidas retrógradas del nuevo gobierno. Reúne a todos aquellos que apoyaron en los distintos momentos los sucesos revolucionarios y quieren profundizar aun más la extensión de los beneficios en el seno del pueblo. Logra establecer entonces una distinción clara con los dos sectores más cercanos a sus

posiciones: los sans-culottes y los jacobinos (los montagnards). Con respecto a los primeros, muy golpeados porque ya han intentado generar un levantamiento contra el gobierno y fracasaron, coincide en su intención de desarrollar un régimen que beneficie al pueblo, pero se diferencia porque sólo confían en la democracia asamblearia y están afectados de impotencia para plantear un curso firme de desarrollo revolucionario. Con respecto a los jacobinos, tanto Babeuf como Buonarroti tienen una enorme admiración por las virtudes que supo representar Robespierre, pero sospechan del resto de sus partidarios y, sobre todo, se distancian de la defensa del derecho a la propiedad que quedara plasmada en la Constitución jacobina de 1793 (Mazauric, en Babeuf, 1985: 73). Aun así, el trabajo conspirativo que desarrollan Babeuf y su grupo está en consonancia con una militancia similar de los montagnards e incluso se ha convenido que, en caso de tomar el poder, se establecería una dictadura temporal en alianza con ese sector político, que todavía tiene apoyo en el pueblo bajo de París (Buonarroti, 1957 [1828]: 151).

Babeuf elabora el primer proyecto comunista de la historia, denominado en ese momento “comunidad de bienes” o también “igualdad de hecho” (en oposición a la igualdad de derecho o igualdad de reparto) (Babeuf, 2008: 92-93). No plantea la abolición inmediata de la propiedad privada sino que se promoverá que los habitantes de la nación entreguen sus bienes a la república, pero quienes deseen mantener su propiedad lo podrán hacer. Su igualitarismo considera que los bienes, fundamentalmente la tierra, pertenecen a la nación, y por lo tanto son indivisibles. “En cada generación” se repartirían la tierra y los instrumentos de trabajo, pero no existiría el “derecho de uso y abuso” que existe en la propiedad privada, que sería abolida. No habría herencia y no habría desigualdad ni acumulación (Babeuf, 1985: 46, 51, 102). Para Babeuf, la Revolución Francesa aspiraba a conseguir la igualdad de todos, tal como habían proclamado Rousseau (1996 [1762]), Mably (1789 [1758]), Morelly (1755) y Marat en L’Ami du Peuple. Esa igualdad era la aspiración verdadera del pueblo de Francia, pero no se había llegado hasta el final, no se realizó una revolución integral. Ahora se trataba de desarrollar la lucha entre pobres y ricos, entre patricios y plebeyos (Guérin, 1973: 311), lucha “perpetua”, que “empieza cuando las instituciones tienden a que unos lo tomen todo y a que no quede nada para los otros”.[1]

El único medio de llegar a la comunidad de bienes, afirma en su diario Tribun du Peuple, es el siguiente:

Establecer la “administración común”; suprimir la propiedad particular; ligar cada hombre al talento, a la industria que conoce; obligarle a depositar el fruto en especies en el almacén común y establecer una simple administración de distribución, una administración de subsistencia que, teniendo registrados a todos los individuos y a todas las cosas, hará repartir estas últimas en la igualdad más escrupulosa y las depositará en el domicilio de cada ciudadano.[2]

Los tintes autoritarios que tenían los planteos de Babeuf no obedecen tanto a una convicción de largo plazo como a las circunstancias en las que actuó: no solamente fue necesaria una férrea dictadura para vencer a los enemigos internos y externos durante el gobierno de Robespierre, sino que en los años posteriores, los años en que se organizó la Conspiración por la Igualdad, la carestía de la vida era profunda y la miseria del pueblo, terrible. En algunos textos parece inclinarse por medidas drásticas de gobierno:

La salud de veinticinco millones de hombres no puede ser amenazada por la consideración de algunos individuos equivocados. Un regenerador lo tiene que ver todo en su conjunto. Debe eliminar todo lo que le molesta, todo lo que obstruye su paso, todo lo que puede retrasar su llegada al fin que se ha fijado. Bribones o imbéciles, o presuntuosos y ambiciosos, es igual, peor para ellos. ¿Por qué se encuentran allí? Robespierre sabía todo esto, y es esto en parte lo que me hace sentir admiración por él.[3]

La lucha política de Babeuf aparece como una respuesta a los problemas de abastecimiento y al hambre de los obreros parisinos (Babeuf, 1985: 73). Encontramos aquí ese comunismo ascético del que hablaba el Manifiesto comunista, un comunismo que proclamaba la lucha contra el lujo y proponía que, en función de la escasez reinante, todos los franceses se vistieran de manera uniforme (Buonarroti, 1957 [1828]: 167-168). Sólo se podía concebir un comunismo de la distribución y un comunismo de la pobreza, máxime cuando concebían que la tierra era el principal medio de producción. Esto no exculpa los aspectos autoritarios del pensamiento de Babeuf, pero es importante ubicarlos en su contexto. Según Buonarroti, Babeuf postulaba una dictadura transitoria y sin

las aristas dramáticas del Terror, a diferencia de Jean-Pierre-André Amar, que proponía volver a reunir la Convención disuelta tras la caída de Robespierre, o de quienes propugnaban una dictadura férrea. Todo hace pensar que Babeuf se encontraba a medio camino entre la eliminación de toda oposición al estilo jacobino y ese punto impreciso de una dictadura "lo menos arbitraria posible" (p. 111).

Además de su militancia a través del diario, Babeuf confluyó con otros "patriotas", como se llamaban a sí mismos, en un club, forma que adoptaron las organizaciones políticas durante la Revolución. El Club del Panteón apenas duró cuatro meses: de noviembre de 1795 a febrero de 1796, cuando fue prohibido y clausurado por el gobierno, medida que ejecutó Napoleón Bonaparte. Babeuf era uno de los principales oradores de ese ámbito, en el que participaban también varios dirigentes de la futura conspiración: Sylvain Maréchal, Filippo Buonarroti, Félix Lepeletier, Pierre-Antoine Antonelle y Jean-Pierre-André Amar.

La conspiración, que se aceleró a partir de la clausura del club, se organizó a partir de un Comité de Salvación Pública secreto, a imitación del comité que lideraran Robespierre y Saint-Just. Se trataba de un verdadero proyecto de gobierno y también se lo denominaba "directorio secreto" (Buonarroti, 1957 [1828]: 98). Se decidió, en función de la clandestinidad necesaria, prescindir de secretarios y de actas en sus reuniones, sobre todo para no ser confundidos con los jacobinos, respetuosos de las formas institucionales. Sólo se escuchaban discursos y debates doctrinarios. Se eligieron doce agentes, uno para cada distrito de París, que recibían órdenes directamente del directorio secreto, y nadie estaba muy enterado de quiénes eran los otros agentes ni qué alcance tenían. Otros agentes actuaban en el seno de las tropas y de la policía, tratando de generar malestar para que se sumaran a la insurrección en el momento señalado. Contando sector por sector, Buonarroti (p. 145) calculaba que estaban comprometidos en el levantamiento unos diecisiete mil hombres, a los que había que sumar al pueblo llano, que se plegaría a los insurrectos.

Estas especulaciones se demostraron completamente fantasiosas. La conspiración de Babeuf fue abortada por un espía que fue cooptado en los más altos niveles: Georges Grisel, quien fue luego el principal testigo de cargo en el juicio. Pero la detención de los insurrectos no despertó la sublevación esperada y la "segunda línea", que quedó libre, no estaba en absoluto preparada para hacerse cargo de un reclamo por su libertad y menos por la continuación de la

lucha popular. Buonarroti (1957 [1828]: 74, 86) parece acertar más cuando, al relatar el clima popular después de la reacción de termidor, habla de una "indiferencia" y una apatía política en el pueblo, después de siete años de radicalización, lucha de clases y guerras interiores y exteriores. Desde allí se debe pensar que la reacción de Babeuf y sus compañeros no fue más que la continuación del impulso revolucionario que nació en 1789, en el marco de un microclima de fuerte confrontación y una incapacidad para medir el grado de retroceso que había implicado la época del Terror y la posterior reacción política.

El juicio que inició el Estado no fue solamente contra Babeuf: hubo 59 acusados (24 de ellos en rebeldía), de diversas ciudades de Francia y muchos de ellos sin relación directa con la Conspiración por la Igualdad (Buonarroti, 1828: 10). Entre los acusados había algunas mujeres. Se determinó que el juicio no podía ser apelado, violando así derechos constitucionales, pero la decisión se tomó a partir de un decreto posterior a la detención, con lo cual era manifiestamente ilegal. Sin embargo, el jurado decidió seguir con el proceso.

Los acusadores públicos desplegaron una verborragia insultante, contrapesada a menudo por las reacciones del público, muy favorable a los patriotas. Babeuf y los suyos fueron llamados "malhechores, monstruos, hipócritas, irreligiosos, hijos de la anarquía" (Buonarroti, 1828: 26), insultos congruentes con los que el gobierno le había dedicado a Babeuf antes de la detención: "Anarquistas, facciosos, desorganizadores" (Babeuf, 2008: 118). Según Buonarroti (1828: 43), los acusadores sabían perfectamente cuáles habían sido los pasos dados hacia una insurrección y que era inevitable que el jurado reconociera la veracidad de las acusaciones. Los documentos incautados fueron presentados como pruebas en el mismo orden cronológico en que fueron emitidos, con lo cual la ruta del accionar de los conspiradores quedaba perfectamente aclarada. Les fue "muy fácil establecer la verdad de la denuncia y probar la realidad de la conspiración. No lograron de la misma manera demostrar que era criminal" (pp. 45-46). El principal argumento de la defensa, enunciada por los mismos acusados, sostenía que no había crimen porque la Constitución del año III (1795) era subversiva, en cuanto pretendía reemplazar la jacobina de 1793, que había sido votada por el pueblo.

La estrategia de los acusados consistió en rechazar las imputaciones de dos maneras diferentes. Babeuf reconoció la organización, la perspectiva de reemplazar al gobierno y defendió su ideario, reivindicando incluso la comunidad de bienes ante el jurado, pero negó los preparativos concretos e

inmediatos de un levantamiento popular. Incluso dos días después de su detención hizo pública una carta al gobierno, donde no negaba formar parte de una conspiración tiranicida, pero anticipaba que no indicaría otros nombres ni las acciones concretas que se pensaban desarrollar (Buonarroti, 1828, II: 15-16). Augustin Darthé, en cambio, le negó en todo momento al jurado el derecho a llevarlo ante el banquillo de acusados y reivindicó en general su acción política sin responder preguntas (pp. 23-24). Ninguno de los acusados comprometió a otros miembros de la conspiración, aun cuando estuvieran sentados junto a ellos e identificados claramente en los documentos.[4]

Finalmente siete acusados (entre ellos Buonarroti) fueron condenados a la deportación, Babeuf y Darthé a la pena de muerte. En cuanto estos últimos escucharon la sentencia intentaron darse muerte con un cuchillo, lo cual los llevó a padecer una agonía de largas horas, hasta el día siguiente cuando fueron conducidos a la guillotina. Babeuf ya estaba muerto, pero el gobierno quiso que su ajusticiamiento fuera ejemplarizador. Con toda seguridad, en Babeuf se quiso castigar al más enérgico y al más decidido líder del grupo y en Darthé se pretendió escarmentar al único que impugnó plenamente a los enjuiciadores y se negó de manera contundente a responder sus preguntas, hablándole solo al pueblo con encendidos discursos a favor de la revolución intentada.[5]

¿Cuál fue el legado de la Conspiración por la Igualdad? En primer lugar, fue la primera vez en la historia que se elaboró un programa comunista integral.[6] Obviamente estaba referenciado en la acción concreta del grupo en medio de una revolución en Francia y en el transcurso del siglo ese programa experimentó grandes modificaciones, pero era la primera vez que se daba una solución a la economía, la distribución, la educación, la salud, la Justicia y se pensaba cómo podrían funcionar las instituciones en el marco de una apropiación común de los bienes y un reparto equitativo del trabajo.

El comunismo de Babeuf no es un planteo utópico, un relato imaginativo con respecto a un futuro incierto: es un programa que, a pesar de sus lagunas, está pensado para solucionar la carestía y la miseria popular de la Francia revolucionaria. Es un comunismo basado en la tierra (pero motorizado desde las ciudades), que desconoce todavía el rol de la industria en la sociedad que está naciendo. Obviamente, esto depende en gran medida del raquitismo de la industria francesa, que se fue superando paulatinamente a partir de mediados del siglo XIX. Babeuf está ya lejos de la “ley agraria”, que implicaba una reforma que mantenía la propiedad privada, pero incluso en los últimos escritos la

preponderancia de la tierra sobre la industria es evidente. El comunismo de los Iguales es un comunismo igualitario, que pretende establecer una equidad en la pobreza que será rechazada por Marx y Engels en el Manifiesto comunista (2008 [1848]: 63), tildándolo de "igualitarismo rudo" y oponiéndolo a los "sistemas genuinamente socialistas" (p. 64), como los de Saint-Simon, Owen o Cabet.

Con Babeuf, es la primera vez que se plantea la necesidad de una dictadura revolucionaria, provisoria y transitoria, retomando la experiencia jacobina, a la que habían apoyado todos los conspiradores de 1796 (Maillard, 1997). La reivindicación de la figura de Robespierre y la necesidad de un gobierno fuerte para hacer frente a las vacilaciones internas y las agresiones externas en momentos revolucionarios es un elemento clave que se va a incorporar tanto en el marxismo como en otras corrientes radicalizadas. Como pudimos observar en otros capítulos, estos elementos estuvieron completamente ausentes en la mayoría de las corrientes reformistas y pacifistas, y la figura de Robespierre apareció recién en la década de 1840 (por ejemplo, en Louis Blanc y en Philippe Buchez), suavizada por una alusión a sus características morales o justificada por el contexto específico en el que debió actuar.

Unido en cierta manera al punto anterior, el movimiento socialista heredó de Babeuf la necesidad de un partido centralizado, organizado piramidalmente, con técnicas de agitación y de propaganda, con la planificación de las acciones a tomar y con una estrategia firme y decidida para que la insurrección triunfe: agitación en las tropas, neutralización de tropas enemigas del alzamiento, ocupación de edificios públicos, etc. (Maillard, 1997, 1999).

Un aspecto que no es exclusivo de la práctica política del socialismo, pero que encontró en Babeuf un ejemplo importante, es la actitud del revolucionario frente a la represión y la Justicia. En los conspiradores de 1796 estaban muy presente el ideal de probidad y virtud, tomado de los republicanos de la Roma antigua, y el estoicismo y ascetismo de Robespierre. No obstante, se debe agregar la conducta de enfrentamiento que tuvieron todos ellos frente a las acusaciones del Estado, sobre todo la impugnación frontal que desarrolló Darthé, negándole a la Justicia el derecho de condenar una intervención política favorable al pueblo y evitando en todo momento una justificación aceptable de sus actos. Los acusadores recogen la siguiente declaración, del discurso final de Darthé:

Si la providencia ha fijado en esta época el término de mi carrera, la terminaré con gloria… no legaré a mi familia y a mis amigos ni el oprobio, ni la infamia; podrán citar con orgullo mi nombre entre aquellos defensores y mártires de la causa sublime de la humanidad. Lo digo con confianza: he recorrido toda la esfera revolucionaria sin una sola mancha; jamás la idea de un crimen o de una bajeza han corrompido mi alma […] mi corazón latió siempre por mis semejantes y por el triunfo de la justicia.[7]

Sus palabras buscan resonar en la historia, como sonarán décadas más tarde las palabras de August Spies, uno de los mártires de Chicago. Darthé no le habla al jurado, le habla al pueblo de Francia y, seguramente, al movimiento comunista del futuro. La firmeza del reo frente a la represión y la idea de una organización disciplinada y firme, donde nadie delate al compañero y los traidores sean tratados sin compasión, fueron conductas retomadas por los movimientos socialistas de las décadas posteriores y se impusieron como las únicas garantías para la resistencia y la supervivencia.

Buonarroti, protagonista y transmisor

La heroica historia de la Conspiración por la Igualdad se olvidó en la Francia de Napoleón y de la Restauración, hasta que Filippo Buonarroti publicó en Bruselas, en 1828, su famoso libro Conspiración por la Igualdad, llamada de Babeuf (reeditado en París dos años después). Al igual que otros condenados a la deportación, Buonarroti finalmente fue obligado a permanecer en ciudades periféricas de Francia. Cherburgo, Ginebra, Milán y Bruselas fueron sus destinos, y en los años de Napoleón se vinculó a las logias masónicas. Activó en la Carbonería en la década de 1820 y en los últimos años de su vida (murió en 1837) creó y participó en varias sociedades secretas de lucha contra las monarquías en Francia y en Italia.

Su libro, que tuvo una enorme influencia en los grupos insurreccionales desde la Monarquía de Julio hasta la Comuna de París, es a la vez el testimonio de un protagonista de los hechos y de quien recuerda los sucesos con treinta años de distancia. Se han señalado a menudo algunas diferencias entre las ideas de Babeuf, en 1796, y los acentos y valorizaciones de Buonarroti en su obra. Por ejemplo, hay una clara glorificación de la figura de Robespierre, mientras que en los textos de Babeuf se evidencia una distancia política más grande con el régimen jacobino. En el texto de Buonarroti, además, se acentúa el aspecto jerárquico, secreto y conspirativo de la acción política de los Iguales. Más allá de que esos aspectos indudablemente formaron parte del movimiento, el relato destaca exclusivamente el aspecto conspirativo de los hechos, cuando se podría haber señalado, por ejemplo, que implicaba una respuesta política, semipública podríamos decir, a un momento de la involución política de la Revolución en Francia. Queda claro, con la lectura del libro de Buonarroti, que Babeuf y su grupo pretendieron generar un levantamiento popular y no solamente dar un golpe de mano para derrocar al gobierno. Y sin embargo, el mismo título de la obra, que popularizó y le dio nombre al suceso, alude a una acción secreta y concertada para derribar al régimen. La idea de conspiración transmitida por Buonarroti alimentó la tendencia de los grupos opositores de la Monarquía de Julio a privilegiar el trabajo secreto, en desmedro de la política de masas.

De hecho, esa fue la noción que prevaleció en el recuerdo de los sectores radicalizados del siglo XIX: la conspiración, la conjuración, la sociedad secreta, el armamento y el golpe de mano para lograr un cambio de gobierno. La huella de Babeuf se pudo así observar durante todo el siglo entre los que buscaban establecer otro tipo de sociedad. Incluso en la lejana Argentina, hacia 1891, los socialistas franceses, que más tarde confluyeron en la creación del Partido Socialista Obrero de la Argentina, se agruparon con el nombre de Les Égaux, recordando la acción de cien años antes.

Buonarroti interpreta que la Revolución Francesa observó la lucha entre dos principios contrapuestos: el sistema de egoísmo, representado por la aristocracia y los girondinos, y el sistema de la igualdad, representado por una parte de los jacobinos y el pueblo bajo. Una vez que este sistema fue obstruido por la reacción de termidor, Babeuf y sus compañeros intentaron infructuosamente darle un nuevo impulso, retomando la idea inconclusa de fraternidad y de igualdad de Robespierre. La contradicción entre sistema de egoísmo y de igualdad nos debe hacer recordar la distinción de Louis Blanc de los tres principios, de autoridad, de individualismo y de fraternidad, planteada en su Historia de la Revolución Francesa aparecida veinte años después de la obra de Buonarroti. Mientras que este último los presentó como un conflicto específico al interior de los sucesos en Francia, Louis Blanc los ampliaba como principios generales actuantes en el conjunto de la sociedad y de la historia, siendo así las únicas alternativas posibles para desarrollar un régimen político.

Buonarroti no solamente transmitió una cierta idea de conspiración por su obra escrita sino fundamentalmente por su acción. Como señalamos, se vinculó tempranamente con las logias masónicas, de las que adoptó su forma de organización vertical, secreta y compartimentada. Fue un vínculo muy importante para la adopción del carbonarismo italiano en Francia, a principios de la década de 1820. En los últimos años de su vida animó diversas sociedades con principios vagamente comunistas en su dirección, pero más ampliamente republicanas en su actuación semipública. Después de la revolución de 1830 se trasladó a París y logró publicar una segunda edición de su libro sobre la conspiración de Babeuf. Tuvo un estrecho vínculo con el aristócrata Voyer d’Argenson, diputado por Vienne y colaborador, con su fortuna, en varias organizaciones radicales de la década.[8] Incluso Voyer d’Argenson alojó en sus posesiones a Buonarroti en sus últimos años. El libro de este último y su misma presencia en los grupos conspirativos actuaron como un certificado de paternidad y un vínculo con la gran historia de Francia para el nuevo

movimiento. Era el abuelo revolucionario que entregaba su legado a las nuevas generaciones.

Los republicanos y la clase obrera en movimiento

La Monarquía de Julio estuvo signada, desde el primer momento, por la “traición” experimentada por el pueblo ante la actitud de la burguesía en 1830. Eso generó un largo y accidentado proceso de constitución de grupos opositores, sociedades secretas armadas, discusiones teóricas y organización de los obreros, que le dan al período el aspecto de un hervidero de ideas, donde el radicalismo iba ganando terreno sobre los grandes sistemas socialistas nacidos a partir de Saint-Simon y Fourier, con cierta influencia también, en Francia, de las ideas de Owen.

Podemos distinguir tres etapas en referencia a las luchas populares. La primera mitad de la década de 1830 es la época de las grandes asociaciones “neobabuvistas” y de las violentas insurrecciones de Lyon y París. La segunda mitad se caracteriza por las sociedades secretas de Auguste Blanqui y la fallida intentona de mayo de 1839, que provocó un reflujo en las organizaciones armadas, aunque las sociedades secretas siguieron proliferando. La década de 1840, en cambio, nos muestra la creación de algunos periódicos vinculados a los debates obreros, el nacimiento y desarrollo de la palabra “comunismo” y un extenso debate, de poca profundidad, alrededor de este concepto. La represión, el cansancio, el agotamiento económico redujeron la combatividad popular hacia el fin de la década, pero la crisis económica desatada desde 1846 llevó a una nueva revolución, que entre muchas otras cosas determinó la extinción de la mayoría de las ideologías que hemos considerado en este trabajo y el nacimiento de otras nuevas.

La primera etapa que hemos señalado se caracteriza por dos grandes asociaciones republicanas de fuerte oposición al gobierno constituido por los liberales: la Sociedad de los Amigos del Pueblo, que surge en los primeros días de la Monarquía de Julio y se dispersa hacia 1832, y la Sociedad de los Derechos del Hombre, que toma el relevo de la primera y mantiene su funcionamiento hasta 1835. Las dos sociedades sufrieron persecuciones judiciales, en unos juicios masivos que entabló el gobierno y que fueron conocidos por la cantidad de acusados: juicio de los quince, de los cien, etcétera.

La Sociedad de los Amigos del Pueblo estaba constituida casi exclusivamente por estudiantes de derecho y medicina, empleados de comercio y algunos antiguos combatientes de los ejércitos napoleónicos (Duveau, 1948: 17). Llegaron a tener unos trescientos adherentes y en su dirección se hallaban fogueados batalladores de los años 20 en los carbonarios, como Auguste Blanqui, François Raspail, Étienne Arago, Évariste Galois o Godefroy Cavaignac, que tenían más experiencia que los nuevos pero tampoco superaban los treinta años. Fue una asociación más bien declamatoria y funcionó como un proyecto de partido político y un centro de elaboración ideológica, donde los oradores se alternaban y superaban mutuamente en expresiones belicosas. Uno de los textos más vibrantes que se dio a conocer fue una alocución de Blanqui, de febrero de 1832:

No hay que disimular que hay una guerra a muerte entre las clases que componen la nación. Ante esta verdad evidente, el partido verdaderamente nacional, aquel al que deben adherir los patriotas, es el partido de las masas. Hasta ahora se evidenciaron tres intereses en Francia: el de la clase llamada elevada, el de la clase media o burguesía, finalmente el del pueblo. (Blanqui, 1977: 92)

El lenguaje (“patriotas”, “masas”, “pueblo”) lo acerca a los republicanos, traicionados en sus ilusiones con la designación de Luis Felipe como nuevo rey. El resto del discurso hace un descarnado recuento de las debilidades y las vacilaciones de la burguesía durante toda la Restauración. En cuanto al pueblo, volvía a estar en situación de miseria como antes, y lo que se anuncia es ahora una guerra entre el pueblo y esas clases medias (Blanqui, 1977: 100). Frente a la legalidad que representa el gobierno, se augura una fuerza que reclama “la soberanía del pueblo” (p. 103). Como proyecto político, se ubica en una mezcla de jacobinismo republicano con mezclas de neobabuvismo, pero el costado crítico hacia el gobierno es mucho más claro que las intenciones para constituir un nuevo régimen social. La soberanía del pueblo podía significar sufragio universal o cualquier otra cosa. En todo caso, quedaba clara su oposición al gobierno monárquico, donde Guizot prefería la “soberanía de la razón” a la soberanía del pueblo (Rosanvallon, 2015: 70-76).

La Sociedad de los Derechos del Hombre (SDH) tuvo un enorme desarrollo entre 1833 y 1835. Superaron a la Sociedad de los Amigos del Pueblo en cantidad y en calidad de organización. Comenzaron con algunos centenares de adherentes y llegaron a contar con varios miles, agrupados en núcleos de no más de veinte personas. Sus ramificaciones habían llegado a Lyon y particularmente a los sectores obreros, que pronto ganaron en importancia numérica con respecto a los sectores estudiantiles, y se organizaron por tipo de oficio (Dolléans, 1962: 75-77), resultando entonces un claro antecedente de las posteriores sociedades de resistencia. En estos años se denominaban “coaliciones” y estaban prohibidas por ley.[9] Editaron decenas de folletos y un periódico, La Tribune, dirigido por Armand Marrast, que también fue perseguido judicialmente por el gobierno. Pero la principal fuerza de la SDH no fue su propaganda escrita sino su combatividad y la unidad entre republicanos y obreros, que generó pánico en la burguesía y decidió al gobierno a adoptar una política represiva. Los levantamientos obreros, la extensión de las sociedades republicanas y algunos atentados a la vida del monarca llevaron al Parlamento a votar leyes con mayores restricciones a las libertades públicas en septiembre de 1835.

En la SDH de París se destacaron dos liderazgos: por un lado, el de François Raspail, del ala jacobina, y por el otro Napoléon Lebon, que encabezó la corriente de extrema izquierda dentro de la sociedad y la que más se vinculó a las coaliciones de obreros. Llegaron a organizar a los carpinteros, los ebanistas, los canasteros embaladores, los sastres y los zapateros (Dolléans, 1962: 85). Por esta militancia Lebon fue juzgado y condenado en 1836 junto a otros compañeros y, tras evadirse de la prisión de Sainte-Pélagie, se exilió en Inglaterra hasta la revolución de 1848 (Mazauric, 1999).

Tanto la SDH como su antecedente, la Sociedad de los Amigos del Pueblo, se caracterizaban por ser un frente de distintas ideologías, uniendo a republicanos moderados, jacobinos, neobabuvistas, obreristas y protocomunistas. El rasgo común era la oposición violenta al gobierno “usurpador” de la Monarquía de Julio y una crítica no menos feroz a los liberales que se habían establecido cómodamente en ese régimen antidemocrático. Se desconfiaba en general de los grandes sistemas socialistas previos, pero no pocos de sus partidarios les prestaban atención. El sansimonismo era lógicamente la matriz más desarrollada, de donde habían surgido muchos de los ideólogos del momento, pero el movimiento en general estaba muy desacreditado por su final abrupto: en el momento en que comenzaban los levantamientos obreros y republicanos en Francia se producía el cisma entre Bazard y Enfantin y el estallido de la

organización religiosa. El fourierismo parecía todavía vigente y muchos de los conspiradores de la década de 1830 apreciaban algunas de sus ideas económicas, pero el carácter obrero y popular del grupo era inexistente y Victor Considerant, al frente de su prensa, se ubicaba en la derecha del movimiento de masas. El desarrollo del owenismo, en Inglaterra, atraía por diferentes motivos: en algunos, porque tenía una fuerte militancia en los medios obreros; otros, como Étienne Cabet o Jules Gay,[10] adoptarían del otro lado del canal de la Mancha la perspectiva comunista.

Las sociedades blanquistas

La segunda etapa que destacamos, entre 1835 y 1839, se caracteriza por ser un momento represivo, tras las leyes de septiembre, y por los intentos fracasados de Auguste Blanqui. Entre 1834 y 1835 organizó la Sociedad de las Familias, junto a Armand Barbès y Martin Bernard. La policía desorganizó el grupo tras encontrar una fábrica de pólvora y los principales líderes fueron condenados. Amnistiados en 1837, Barbès se dirigió a Carcassonne, en el sur de Francia, y Blanqui fue confinado con vigilancia policial cerca de París. Aun así, éste se las ingenió para armar una nueva organización secreta, la Société des Saisons (Sociedad de las Estaciones). El núcleo mínimo constaba de siete hombres, que conformaban una "semana" y su dirigente se apodaba "domingo".[11] Cuatro semanas formaban un mes; tres meses, una estación y cuatro estaciones, un año. Blanqui consideraba que debía organizar tres años (es decir, unos mil hombres) para poder pasar a la acción.

El levantamiento se realizó el 12 de mayo de 1839 y fue un completo fracaso. Un domingo de sol aparecieron unos afiches llamando al pueblo al levantamiento contra el gobierno y, al mediodía, en medio de los paseantes, unos trescientos hombres (pronto se unieron otros tantos) tomaron una armería e intentaron ocupar diversos edificios gubernamentales del centro de París. Sólo lograron entrar al palacio municipal, que estaba vacío, y fueron desalojados a las pocas horas sin generar la menor conmoción popular. Barbès, quien había vuelto a París urgido por Blanqui, fue detenido. Este último logró escapar pero fue hallado seis meses después cerca de la frontera francesa con Suiza. Ambos fueron condenados a muerte, pero amnistiados posteriormente y conmutada su pena por reclusión perpetua. Permanecieron prácticamente toda la década siguiente en prisión.

Blanqui había intentado ser muy meticuloso en la organización de la asonada. Tenía planos con los diferentes edificios de la ciudad, había considerado en qué callejuelas de París debían levantarse barricadas e incluso aconsejaba, en su llamamiento, que se alzaran los adoquines y se trasladaran a los primeros pisos de las viviendas, para arrojarlos posteriormente a los soldados cuando se

acercaran. Trazó infalibles planes de traslado de tropas y de bloqueo de batallones gubernamentales. Incluso hizo varios simulacros previos al levantamiento, haciendo citas para sus partidarios dejándolos en la ignorancia si era un simulacro o era el momento de la acción. Pero le faltó, indudablemente, una caracterización política adecuada de la situación y sobrestimó la posibilidad de generar una revolución a partir de un núcleo secreto. Nadie estaba preparado para ese levantamiento al punto de que ni siquiera los republicanos tenían idea de lo que sucedía.

Ya hablamos antes del lenguaje de Blanqui, en un discurso ante la Sociedad de los Derechos del Hombre. Un aporte significativo de las sociedades conspirativas y secretas al conjunto del socialismo es su lenguaje militar, casi inexistente en las corrientes del socialismo reformista de esos años. Como ilustración, se puede observar la terminología en un saludo enviado por Blanqui (1977: 218-228) desde la cárcel, en 1848: allí habla de lucha, ejército liberador, victoria y derrota, campo de batalla, combatientes, marcha, soldados de la joven falange, maniobras, campaña, bandera, vencidos, honor… Todos los términos están utilizados en un sentido metafórico, no literal, y remiten claramente al ámbito militar. Blanqui y la generación de conspiradores de la Monarquía de Julio los heredan de los carbonarios y de los republicanos de la década de 1830. Es a partir de esta línea como llegan a formar parte de la tradición del socialismo internacional, donde observamos también táctica y estrategia, militancia, lucha (de clases), campaña, etc. La filiación no es en absoluto casual: va en consonancia con la absorción, en el campo de lucha del proletariado, de parte de los métodos utilizados por la pequeña burguesía democrática en su lucha contra la reacción monárquica.

Un sector de obreros alemanes colaboró con Blanqui. La Liga de los Desterrados o de los Proscriptos (Bundes der Geächteten), dirigida por Jacob Venedey y Theodor Schuster, era una asociación política formada en 1834 por emigrados alemanes en Francia, que también tenía ramificaciones en Alemania (Andler, 1906; Cornu, 1965: 34-36; Dolléans, 1962: 162-163). Estaba formada por una multitud de obreros y artesanos alemanes afincados en Francia para trabajar y perfeccionarse en su oficio, pero también por emigrados políticos, como los nombrados Schuster y Venedey, ambos estudiantes de derecho perseguidos por la justicia de su país. Venedey, que había recibido sus principales armas ideológicas de Ludwig Börne, liberal de izquierda que murió en París en 1837, era más afín al jacobinismo republicano de la Sociedad de los Derechos del Hombre. Por su parte, en Schuster se evidencian lecturas de los sistemas

socialistas franceses. Entendía que existía una fuerte unidad entre economía y política, como Saint-Simon; que la gran industria llevaba a la quiebra de la pequeña burguesía, como Sismondi, y que una forma de avanzar hacia una nueva sociedad consistía en la creación de asociaciones cooperativas de obreros, como Buchez. Prefería una evolución pacífica, pero no descartaba los movimientos revolucionarios si la burguesía no se avenía a las necesarias reformas económicas para superar la miseria proletaria.

Las diferencias entre Venedey y Schuster llevaron a una ruptura en 1836 y Schuster, con una mayoría obrera, fundó la Liga de los Justos. Dentro de los sectores proletarios se destacaron aquí el relojero Joseph Moll y el sastre Wilhelm Weitling. La liga realizó un primer congreso en 1838 y le encargó a Weitling la redacción de un manifiesto exponiendo las ideas del grupo. Se dio así a publicidad el folleto La humanidad, qué es y cómo debiera ser, que llevó a su autor a ejercer una gran influencia al interior de la organización.[12] El texto de Weitling es una exposición de los dolores y las miserias de los proletarios y las injusticias cometidas por los ricos y los gobernantes, donde se pregona un comunismo futuro de la abundancia. Se trata de una prédica moral, más parecida a un sermón evangelista que a un manifiesto político, basada en el ascetismo del cristianismo primitivo, donde las citas bíblicas son constantes. La fuente principal no son los socialistas franceses sino Lamennais, citado en el texto, pero con un fuerte componente de convocatoria a la violencia revolucionaria. Aunque por momentos la sociedad comunista del futuro está pintada a través de pormenores demasiado específicos que hacen recordar a la detallada pintura de Cabet, Weitling se plantea, al menos teóricamente, cómo concebir un porvenir que esté abierto a las diferencias: “El principio de igualdad social debe fusionarse íntimamente con el principio de libertad personal” (Weitling, 1838, cap. VII).

La Liga de los Justos tuvo una relación estrecha con la Sociedad de las Estaciones de Blanqui, relación no del todo esclarecida por los historiadores. Uno de los elementos vinculantes era su forma organizativa vertical y compartimentada, pero era una actitud adoptada por todas las sociedades secretas, provenientes en todos los casos de la masonería: Ludwig Börne y Jacob Venedey, además, eran masones. En concreto, el grupo de Schuster participó en la intentona del 12 de mayo de 1839 y los detenidos extranjeros de ese día es muy probable que fueran adherentes de la Liga de los Justos. La imprecisión ideológica de Blanqui no permite certificar que el grupo de Schuster siguiera sus pasos, y tampoco la organización de los alemanes tenía una concepción única de

la perspectiva política a seguir. La consecuencia más importante consistió en la huida de la mayoría de los dirigentes, que se afincaron en Londres, reactivando la Liga y poniendo en pie una Asociación Cultural Obrera Alemana, de carácter más abierto y legal, que ya hemos nombrado con motivo de su respuesta al llamado de Étienne Cabet.

Por su parte, Weitling se trasladó a Suiza, donde modificó en parte su ideario volcándose al fourierismo, que ya estaba muy presente en su manifiesto anterior, ahora expresado en su libro Garantías de armonía y de libertad. Entendió que los grupos revolucionarios eran en parte ineficaces en la lucha contra el dominio del capital y creyó posible una alianza con los ladrones y las prostitutas para solventar económicamente las conjuraciones. Esta deriva le hizo perder adeptos en el interior de la Liga de los Justos, que hacia fines de la década de 1840 había perfeccionado y radicalizado sus postulados.

Las sociedades conspirativas siguieron existiendo, pero ya no volvieron a intentarse levantamientos armados como hiciera Blanqui. Los que recuperaron la senda de la lucha armada fueron en 1839 los Trabajadores Igualitarios, en cuyo juramento de iniciación figuraba por primera vez la palabra “comunismo”. Los nombra Engels (1981: 149) en un texto de 1843, cuando ya hacía dos años que habían sido dispersados. Son conocidos principalmente porque de sus filas surgieron dos atentados fallidos: el de Marius Darmès, que intentó matar al rey en 1841, y el de François Quénisset, el mismo año, contra un miembro de la realeza. Darmès fue ejecutado, varios más fueron desterrados y encarcelados, y el grupo desapareció.

Algunos lograron integrarse hacia 1844 en la Société Nouvelles Saisons (Sociedad Nuevas Estaciones), que ya por su nombre quería continuar la obra de Blanqui. Uno de sus dirigentes fue Albert l’Ouvrier (Alexandre Martin), más tarde miembro del gobierno provisorio de 1848, pero el grupo desapareció sin realizar actos significativos.

Una década que presagia el estallido

La tercera etapa, que ubicamos en general en la década de 1840, se caracteriza por la existencia de efímeros periódicos obreros, socialistas, comunistas, y los debates en torno a qué hay que entender por “comunismo”, palabra que acaba de aparecer, reemplazando a la vieja expresión “comunidad de bienes” o “comunidades igualitarias”.[13]

Ya hemos hecho referencia, en el capítulo 5, a dos periódicos “escritos por obreros” que se sostienen durante toda la década de 1840: La Ruche Populaire (desde 1842 fue continuado por L’Union) y L’Atelier. Este último, particularmente, trata de establecer algún debate con las nuevas publicaciones comunistas, como Le Travail, de Lyon, y L’Humanitaire, de París. Al comienzo de la década aparecen dos periódicos declaradamente comunistas: L’Égalitaire y Tribun du Peuple. En el concierto de publicaciones socialistas también hay que considerar Le Populaire, de Étienne Cabet, una de las más leídas en Francia en toda la década, y su homónima de Lyon, aparecida hacia 1844. Podemos consignar también La Fraternité, que dirigió el abogado Richard Lahautière en 1841, y reapareció entre 1845 y 1848, dirigido por Pierre Vinçard, sobrino de un famoso cancionista sansimoniano, junto al zapatero André Savary y un tal Brige, de quien se desconocen mayores datos, pero se sabe que redactó algunos folletos comunistas y estaba vinculado ideológicamente a Jules Gay y Désirée Veret. Según Michael Löwy (2010: 154), es muy probable que Marx, en su exilio parisino, asistiera a algunas actividades de La Fraternité, lo cual no significa que coincidiera con su línea política. Al menos, es una de las pocas publicaciones que se queja cuando el gobierno francés lo expulsa del país y lo obliga a exiliarse en Bélgica.

La palabra “comunista” hace su aparición pública en el primer banquete de los comunistas, actividad convocada por Théodore Dézamy y Jean-Jacques Pillot a mediados de 1840, en Belleville. Al evento concurrieron 1.200 personas y tuvo repercusión en los diarios comerciales, lo que produjo la propagación de la palabra “comunista”. Dézamy dirigía el periódico L’Égalitaire y Pillot, Tribune du Peuple, ambos de corta vida. El banquete, que contó con una organización

esmerada y que funcionó más como un congreso que como un ágape, fue relatado en un folleto posterior al que no le faltó entusiasmo ni clarividencia:

Un hecho que ya ha tenido una amplia repercusión, y cuyos resultados son incalculables, un hecho que en los fastos de la historia dominará todos los progresos que allí se han inscripto hasta este día, acaba de suceder en Belleville […] La Escuela igualitaria ha podido plantar, con repetidas aclamaciones y más que entusiastas de todos los asistentes, la gloriosa bandera de la comunidad social. (Pillot, 1840)

Uno de los oradores reclama la abolición de la pena de muerte, otro llama a la concordia entre los "verdaderos demócratas", Théodore Dézamy se pronuncia por la emancipación de los trabajadores y la educación igualitaria, contra el gobierno de las capacidades. Otros dos oradores, uno de ellos Pillot, brindan por la libertad de Polonia; otros más, por la comunidad y la perfecta igualdad social; un coiffeur pide la abolición de la libre competencia y la liberación de la industria, con claros ecos sansimonianos. Un profesor de literatura convoca a los comunistas a estudiar.

El banquete comunista se organizó para rivalizar con los banquetes republicanos, que acababan de inaugurarse y se repetirían durante toda la década: recordemos que fue por la prohibición de un banquete que se desencadenó la revolución en 1848. El cónclave de los igualitarios no se repetiría, pero estableció un nuevo ámbito de debate y permitió el autorreconocimiento de un sector político nuevo, diferenciado tanto de los republicanos reformistas como de los neobabuvistas conspirativos, aunque los vasos comunicantes con estos últimos eran numerosos.

Théodore Dézamy fue secretario de Étienne Cabet desde 1839, adhiriendo al comunismo que este último heredó del owenismo inglés. Se separó de los icarianos en 1842, en ocasión de publicar el Código de la comunidad. Allí afirmó:

La comunidad es el modo de asociación más natural, más simple y más perfecto; es el medio único e infalible de evitar todos los obstáculos que se oponen al

desarrollo del principio social, porque da satisfacción a todas las necesidades, desarrollo legítimo a todas las pasiones. (Dézamy, 1842: 11)

Atiborrado de citas de Morelly, Mably, Fénelon, Sieyès, Saint-Just, Marat, Rousseau, Buonarroti y Helvétius, tanto en este libro como en su efímero periódico L'Égalitaire. Journal de l'organisation sociale Dézamy se dedica a discutir con todos los sistemas socialistas previos. Identifica a Saint-Simon, Leroux y Buchez como socialistas "utilitarios", pues tratan de proveer a los intereses individuales al mismo tiempo que se desarrollan los intereses generales. No por casualidad el epíteto vincula a estos pensadores con Jeremy Bentham. En el segundo y último número de L'Égalitaire reivindica a Babeuf frente a las calumnias de un diario comercial, el Journal du Peuple.

En 1844 Dézamy publicó un Almanach de la Communauté (un año después, Almanach de l'organisation sociale), junto a Jules Gay. Estas publicaciones le valieron a Dézamy una nueva persecución judicial y un mes de prisión, fundamentalmente porque siendo publicaciones legales, o semilegales, lograron una gran difusión entre los sectores de izquierda y en los medios obreros. Sus críticas al comunismo icariano lo ubican dentro de los comunistas materialistas, que hacen eje en los aspectos económicos de la sociedad futura y no en su faceta moral, por ser impredecible.

Gabriel Charavay publicó L'Humanitaire, organe de la rénovation sociale, del que salieron sólo dos números en 1841, y pareciera ser uno de los divulgadores más interesantes de la doctrina en esos años. El comunismo materialista que defendía su redactor debía realizarse "conforme al organismo humano" y para ello se debía estudiar a la perfección ese organismo.[14] Esta base no deja de tener ecos de la fisiología social de Saint-Simon o de Buchez, y efectivamente unos párrafos más adelante cita las palabras de "los fisiólogos" (sin dar nombres) sobre la naturaleza humana. El comunismo de Charavay es materialista no sólo porque se basa en el conocimiento del hombre sino porque rechaza la dimensión espiritual del comunismo que pregonan Cabet y otros. El comunismo espiritualista es defendido por el periódico comunista La Fraternité, argumentando que el materialismo es la doctrina de la burguesía, es la doctrina del dinero que triunfa en el mundo hace décadas y lleva a la búsqueda de riquezas y a la corrupción moral. Pero el espiritualismo, responde Charavay, ha triunfado en el mundo durante dos mil años y no arrojó mejores resultados.[15]

El comunismo materialista de L’Humanitaire parte del conocimiento del ser humano tal cual es y no cae en preconceptos morales. Ya hemos visto que el espiritualismo de Cabet no solamente reconocía una impronta cristiana en su moral sino que se veía obligado a demostrar, a través del puritanismo y el ascetismo, que las transformaciones del comunismo no implicaban la corrupción de las costumbres, tal como rezaban las acusaciones de la opinión pública burguesa. Para Charavay, el comunismo debe partir del reconocimiento de las necesidades materiales del hombre, dejar las discusiones morales de lado; reivindica las inclinaciones “naturales” del ser humano y reclama el estudio de la “ciencia social”, que otra vez parece recoger ecos del sansimonismo.[16]

Esta diferencia, entre comunistas espiritualistas y materialistas, se correlaciona con quienes profesaban una política pacífica, como Cabet, y los que estaban dispuestos al camino revolucionario. En un folleto de los icarianos de 1844 se alerta varias veces con respecto a los que creen en “la conspiración y la sociedad secreta”, “la revuelta y el atentado”, y comprometen al movimiento “pidiendo la abolición del matrimonio y de la familia”.[17] La sombra de Enfantin parece cernirse todavía sobre las discusiones morales del socialismo y el comunismo durante la Monarquía de Julio. Pocos años después, el Manifiesto comunista tendrá que hacer referencia a este debate, planteando que es el régimen del capital el que destruye la familia, y no los comunistas.

Varios miembros y colaboradores de L’Humanitaire fueron enjuiciados y encarcelados y Charavay desde entonces se dedicó a su oficio de librero. Se especializó en la compra y venta de manuscritos y supo adquirir parte del archivo de Babeuf.

Entre los muchos periódicos radicalizados del período no debemos dejar de mencionar dos revistas publicadas por emigrados alemanes: los Anales Franco-Alemanes (Deutsch-Französische Jahrbücher), de Arnold Ruge y Karl Marx, cuyo único número doble apareció en París en febrero de 1844, y el Vorwärts!, publicado por emigrados alemanes en la capital francesa entre junio y diciembre de ese mismo año.[18] La primera publicación pertenece de hecho a la historia del marxismo y de la filosofía alemana y le otorgaremos un lugar especial en el capítulo 9. El Vorwärts!, por su parte, fue en cierto modo una continuidad de los Anales (su director fue Karl Bernays, que ejerció el periodismo junto a Marx en la Gaceta Renana y en los Anales) pero no tuvo el carácter teórico de aquella revista sino que fue un periódico político de la emigración. Marx ejerció una influencia creciente en ella y en sus columnas colaboraron Friedrich Engels,

Heinrich Heine, Georg Weerth, Georg Herwegh y otros miembros de la Liga de los Justos. El emperador alemán se quejó de los ataques de este periódico y por ello el ministro Guizot expulsó a Marx de Francia y llevó a prisión a Bernays por dos meses.

Dieciocho años de luchas

En este capítulo hemos tratado de retratar, en cuanto nos fue posible, la extrema izquierda del movimiento social, conformada por republicanos no socialistas, que tuvieron un acercamiento al movimiento obrero; sociedades secretas hoy consideradas neobabuvistas, vinculadas al movimiento socialista a partir de las enseñanzas de Buonarroti; grupos de mediana dimensión que empezaron a elaborar una doctrina comunista.

Todos ellos se distinguieron más por sus llamados a la acción, por el impulso revolucionario, por su organización más o menos secreta, que por sus elaboraciones doctrinarias. Los grandes sistemas socialistas previos, insistentemente reformistas y pacíficos, atravesaron sus filas y se hicieron notar a veces entre líneas, a veces en algunas consignas de sus periódicos, pero ninguna de esas doctrinas atrajo particularmente a estas organizaciones como conjunto sino que eran asimiladas como las esquirlas que quedaban tras el estallido del sansimonismo en 1831 y la transformación del fourierismo en esa década. Por la distancia que imponía el canal de la Mancha, la persistencia en el trabajo político y su vínculo estrecho con el movimiento obrero inglés, el owenismo resultó un foco de atracción para no pocos de estos militantes.

La clandestinidad, la represión, la dispersión que producían las detenciones, los exilios e incluso las ejecuciones no eran aspectos propicios para la elaboración teórica. Pero no parece coherente exculpar la falta de doctrina por la vida vertiginosa que llevaban, donde por cierto demostraron un gran coraje y sobradas pruebas de heroísmo. La práctica política, pacífica o revolucionaria, debe estar precedida en alguna medida por la reflexión sobre el terreno que se pisa, las tareas a seguir y la manera de convertir la propia acción en un hecho político. No se puede desarrollar ninguna acción seria sin caracterizar más o menos profundamente la etapa que se vive y la receptividad que pueden tener las masas de las propias acciones. El fracaso de la asonada blanquista de 1839 es la manifestación más patética de ese desentendimiento de la realidad. Tampoco esto significa que se deba pregonar una política pacifista y cautelosa. Uno de los grandes desafíos del movimiento socialista posterior será, quizá hasta el

presente, de qué manera balancear un llamamiento a las masas a oponerse de manera concreta al régimen del capital sin quedar expuesto de manera solitaria, muy por delante de la voluntad de las clases a las que se llama a la lucha. Mimetizarse con las luchas y adaptarse a los métodos aceptables por el proletariado y el pueblo parece seguir siendo una de las cuestiones más delicadas a replantearse en cada etapa política. Los pequeños grupos de la Monarquía de Julio pagaron muy caro su ansiedad por provocar rápidamente la respuesta popular al régimen.[19]

Los republicanos de la Sociedad de los Derechos del Hombre, liberales radicalizados cuyo horizonte no iba más allá de la reforma política y el sufragio universal, estaban demasiado pendientes de los apoyos de las grandes figuras de la política. Así como los carbonarios en 1820-1822 habían entregado su dirección al voluble Lafayette, los insurrectos de diez años después vivían pendientes del apoyo político y financiero del aristocrático diputado Voyer d'Argenson. Como ya se ha señalado, el origen social de la mayoría de sus componentes se hallaba en la pequeña burguesía: eran estudiantes, empleados, gente de letras, ex soldados y oficiales. El componente napoleónico y la nostalgia por las glorias imperiales de principios de siglo (generalmente porque sus padres fueron oficiales, soldados o funcionarios del régimen de Napoleón) se hacen sentir con singular fuerza, mucho más que en los sansimonianos y fourieristas. En poco tiempo fueron superados por el radicalismo socializante de Blanqui, que tampoco logró en esa época trazar una perspectiva política más clara y estaba mucho más perdido en su estrategia política. Alain Maillard (1999), gran estudioso del neobabuvismo, y Samuel Bernstein (1975), biógrafo de Blanqui, se preguntan hasta qué punto hay certeza de que Blanqui era socialista o comunista: en ninguno de sus escritos de esas décadas explicó cabalmente cuál era su proyecto político en caso de hacerse con el gobierno.

El movimiento obrero demostró una enorme combatividad: las insurrecciones de Lyon se realizaron con la consigna "Vivir trabajando o morir combatiendo" y resistieron con armas caseras durante varios días el asedio de las tropas de la monarquía. Pero la represión y los juicios posteriores desmembraron las coaliciones formadas. En los años siguientes no hallaron una organización compacta y firme que los pudiera ordenar en sus luchas contra la penosa miseria a la que los condenaba el capital. La década de 1840 les demostró que el problema central era con qué ideas madre o con qué programa se podía avanzar y llegar a la victoria. Como dijera el revolucionario italiano Giuseppe Mazzini, en un profundo análisis de la situación de esos años, "el triunfo era un problema

de dirección" ("Crítica de los carbonarios y de los movimientos liberales de 1831", en Silone, 1940: 80).

Finalmente, en la década de 1840, pequeños grupos comunistas empezaron a intentar una polémica acerca de los alcances del proyecto político y se delimitaron de aquellos "espiritualistas", que ponían el acento en el aspecto moral de la sociedad del futuro. Sus empresas trastabillaron en poco tiempo y no supieron darle continuidad a la elaboración programática que la perspectiva socialista necesitaba. En las pocas y efímeras hojas que publicaron le dedicaron más espacio a la polémica con otros ámbitos de ideas y a la justificación del ideal comunista, cuestionado por la prensa comercial y la opinión pública, que a trabajar positivamente en una respuesta al candente problema de la unidad entre un proyecto político y la clase social a la que se decía representar. De todas formas, sus ideas fueron una semilla para la siguiente generación, surgida en la revolución de 1848, y fructificaron veinte años después, fundamentalmente en la constitución de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Marx y Engels, obviamente, tuvieron un rol central en esa transmisión.

Una deuda de los comunismos previos a la revolución de 1848 es el problema de la emancipación de la mujer, que tanto impulso había recibido con las ideas sansimonianas entre 1831 y 1835, pero quedó ahogado por el rechazo de los republicanos y la indiferencia de los movimientos posteriores, que heredaron esa resistencia. No hablamos de quienes se refugiaron en los arcaicos planteos conservadores, como Buchez o Cabet, sino del ala izquierda de esa doctrina, que quizá no tuvo tiempo u oportunidad de desarrollar sus ideas. Las sociedades secretas no eran todavía un lugar muy adecuado para la incorporación de mujeres en sus filas, pero tampoco se ve que fueran convocadas a trabajos de otra naturaleza. Una militante como Désirée Véret, que había tenido una destacada actividad tras el cisma sansimoniano, se refugia en un segundo plano ahora, dejando que su marido Jules Gay participe en los conciliábulos comunistas. Ocasionalmente hemos encontrado una mujer entre los procesados, pero porque ella y su marido habían hospedado a algún proscripto en su vivienda. Como una estrella solitaria, la actividad más destacada la desarrolló Flora Tristán, sobre todo desde 1840 hasta su muerte en 1844, pero, vinculada sobre todo a fourieristas y al compagnonnage, no pudo sostener un diálogo prolongado con el ala más radical del movimiento comunista. En todo caso, su ejemplo sólo fue integrado al acervo del socialismo posterior a la revolución. La incorporación de la mujer al socialismo, que había tenido un gran comienzo con la religión sansimoniana, quedará postergada por lo menos hasta la Primera

Internacional.

En definitiva, vemos que el ala izquierda del movimiento socialista no pudo o no tuvo oportunidad de profundizar en un programa político, no supo reflexionar sobre su propio papel como “la parte más consciente” de un movimiento obrero que pugnaba por hallar una salida a su situación. Dejó como herencia un método de lucha, la necesidad de un enfrentamiento directo con los gobiernos representantes del capital, pero aún ese método debió experimentar depuraciones y perfeccionamientos para transformarse en un agrupamiento que también tenga en cuenta la propaganda. Gran parte de la problemática del socialismo posterior, tanto de los sectores marxistas como anarquistas, sería de qué manera establecer un vínculo con las masas, cómo dirigirse a ellas, cómo mimetizarse con sus luchas, cómo establecer un balance entre la seguridad de una minoría de que es necesario destruir el régimen existente y la confianza, la apatía o las ilusiones de las grandes masas en otro tipo de soluciones. Los comunistas de 1840 apostaron a un camino que pareció resultar infructuoso, incluso con las derrotas de la revolución al final de la década. Pero las semillas en la historia tardan en crecer.

1. Tribun du Peuple, Nº 34, 6 de octubre de 1795 (en Babeuf, 1985: 134).

2. Tribun du Peuple, Nº 35, 30 de noviembre de 1795 (en Babeuf, 1985: 143-144).

3. Carta a Joseph Bodson (en Babeuf, 1985: 151).

4. El texto de la acusación final fue impreso: Discours des accusateurs-nationaux près la Haute-Cour de Justice, Vendôme, Imprimerie de la Haute-Cour, año V [1797], disponible en gallica.bnf.fr.

5. Para el destino ulterior de muchos militantes de la conspiración, véase Schiappa (1999).

6. El grado de aceptación de este comunismo en las filas de los conspiradores distaba de ser homogénea. Representaba el pensamiento de Babeuf, Maréchal, Buonarroti y un puñado más, pero con notables diferencias en el conjunto del directorio secreto. Schiappa (1999) releva un debate entre Babeuf y Antonelle que permite matizar una supuesta homogeneidad de ideas.

7. Discours des accusateurs-nationaux près la Haute-Cour de Justice, Vendôme, Imprimerie de la Haute-Cour, año V [1797], p. 158, disponible en gallica.bnf.fr.

8. Voyer d'Argenson pertenecía a una familia de la nobleza que había logrado recuperar sus posesiones después de la Revolución. Diputado desde los primeros años de la Restauración, se había inclinado paulatinamente hacia la izquierda liberal. Para que se observe el funcionamiento elitista del voto censitario, es útil recordar que ganó su banca de diputado por el departamento de Vienne, en 1830, por 195 votos sobre 301.

9. Las uniones obreras fueron legalizadas en Francia, el país de la libertad, recién en 1884.

10. Jules Gay participó de las conferencias sansimonianas antes y después de la revolución de 1830, pero sin terminar de conformarse con la concepción híbrida sobre la propiedad. A mediados de la década se trasladó a Inglaterra y se hizo comunista gracias al owenismo. Allí se casó con Désirée Véret, a quien vimos dirigiendo L'Apostolat des Femmes y La Femme Libre. Regresó a Francia y participó de diferentes maneras en el ambiente comunista de la década de 1840. Él y su mujer llegaron a formar parte de la Asociación Internacional de Trabajadores.

11. De esta forma de organización proviene el argumento de la novela de Gilbert K. Chesterton El hombre que fue jueves, donde el “comité central” anarquista está compuesto por siete hombres con los nombres de cada día de la semana (el protagonista es justamente Jueves) y el líder general es Domingo.

12. No debemos dejar de señalar que casi diez años después la Liga de los Justos realizó su segundo congreso en Londres, y le encargó esta vez a Marx y a Engels, recién incorporados a la organización, que redactaran otro texto para exponer sus ideas, que se convirtió en el Manifiesto comunista de 1848.

13. No hemos podido consultar el libro de Jacques Grandjonc, Communisme/Kommunismus/Communism: origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842, París, Malassis, 2013 [1a ed., 1989], resumido por Alain Maillard en www.geocities.ws.

14. L'Humanitaire, Nº 1, julio de 1841, p. 2.

15. L’Humanitaire, Nº 2, agosto de 1841, pp. 11-14.

16. Ibíd., pp. 9-10.

17. Adresse de la commission parisienne pour “Le Populaire” aux communistes lyonnais, p. 1, 1844 (en gallica.bnf.fr).

18. El Vorwärts! en realidad ya existía desde principios de 1844, pero con un director agente de la policía alemana, que le imprimió un carácter favorable a la monarquía prusiana. Cuando se convocó a Bernays como director, la publicación adquirió una fisonomía completamente diferente (Cornu, 1965: 552).

19. En la Argentina de las décadas de 1960 y 1970 también hemos visto organizaciones que proponían tomar las armas contra los gobiernos dictatoriales, en las que el balance entre la teoría y la acción estaba decididamente inclinado hacia el segundo factor. Una exagerada confianza en la propia fuerza, que debería resultar ejemplar para el movimiento obrero, llevaba a un empobrecimiento de la reflexión sobre la economía y la política del momento, reflexión que generalmente no lograba elevarse por encima de algunos lugares comunes que ya circulaban en la opinión pública.

9. La síntesis de Marx y Engels

Las dos líneas de evolución política que hemos planteado en el conjunto de los capítulos –la línea reformista, pacifista, con elaboración de grandes sistemas de pensamiento, por un lado, y el sector radicalizado, insurreccionalista, protocomunista, con una militancia a menudo clandestina, por el otro– terminan unidas y entrelazadas en Marx y en Engels a partir de 1848. Los dos revolucionarios alemanes representan la asimilación de los aspectos más productivos de cada una de esas corrientes, y la superación de sus limitaciones y sus aspectos unilaterales. En este capítulo intentamos reconocer qué se sabía en Alemania del socialismo francés y cómo se fueron acercando Marx y Engels a ese conjunto de ideas.

El socialismo francés en Alemania

El sansimonismo se difundió en Alemania desde 1830, a partir de los artículos de Le Producteur pero, más aún, con las conferencias que en ese año se agruparían en la Doctrina de Saint-Simon y por la difusión del diario Le Globe (como es sabido, durante todo el siglo XIX la suscripción a los periódicos era la forma privilegiada de acceso a las noticias y a las novedades en el ámbito del pensamiento). Pero la doctrina sansimoniana no sólo se difundió a través de canales políticos sino, preferentemente, a través de la prensa comercial, asombrada por el nacimiento de un cuerpo de ideas autodenominado “religión”. Eliza Butler (1968 [1926]: 52-59) estudió en detalle la repercusión del sansimonismo en Alemania y relevó centenares de artículos en periódicos de las más grandes ciudades germánicas, entre 1830 y 1836. En algunos diarios, como el Allgemeine Kirchenzeitung, de Darmstadt, ha ubicado más de un centenar de artículos, noticias y reproducciones de textos traducidos; en el Allgemeine Zeitung, de Ausburgo, cerca de setenta noticias, incluyendo informes de corresponsales en París, uno de ellos el poeta Heinrich Heine; en el Ausland, de Stuttgart, alrededor de cuarenta artículos y traducciones. También registra interés en el sansimonismo francés en algunos diarios religiosos, como el Evangelische Kirchenzeitung o el Allgemeines Repertorium für die Theologische und Kirchliche Statistik. Esto nos indica que, en su momento de auge y hasta bastante después, la opinión pública alemana podía tener una clara idea de lo que sucedía en un país como Francia, que era considerado la vanguardia del pensamiento político.

La recepción del sansimonismo fue particularmente importante entre los miembros de la Joven Alemania, grupo de literatos demócratas y contrarios a la monarquía reaccionaria, entre los cuales se contaban Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Theodore Mundt, Ludolf Wienbarg y, el más importante de todos, Heinrich Heine. Considerados revolucionarios por sus ataques a la religión oficial y por su apoyo a la revolución en Francia en 1830, se prohibió por ley su publicación y su circulación en territorio alemán desde 1835, coincidentemente con las leyes represivas que se decretaron en Francia. Todos ellos experimentaron, en diverso grado, la influencia de las nuevas ideas del

sansimonismo, en particular la pretensión de realizar una refundación religiosa, su crítica a la propiedad, la necesidad de una planificación económica y su preocupación por la suerte del proletariado. Atentos a la producción ideológica francesa, leyeron las obras originales de la escuela y varios estaban abonados a Le Globe, en la etapa en que lo dirigía Michel Chevalier y se declaraba abiertamente, desde la primera página, como publicación sansimoniana.

Sin duda alguna, el más importante y el más conocido internacionalmente de los miembros de la Joven Alemania fue Heinrich Heine. Era pariente lejano de Marx y mantuvieron una estrecha amistad cuando este último se exilió en París en 1843. Heine nació en Düsseldorf (Renania), a fines del siglo XVIII (la fecha no es segura), hijo de un comerciante judío de telas. En 1831 debió exiliarse a causa de sus escritos antimonárquicos, pero ya había leído la Doctrina de Saint-Simon, recién publicada en París. Su entusiasmo estaba dirigido no tanto a los aspectos sociales y económicos de la doctrina sino sobre todo a la renovación religiosa que se proyectaba y, según sus palabras, no pasaron veinticuatro horas de su llegada a París cuando ya estaba en las conferencias de la calle Taitbout (Butler, 1968 [1926]: 91-121). Nunca se integró formalmente a la religión sansimoniana, pero fue muy amigo de Michel Chevalier hasta su muerte y admiró y trabó amistad con Prosper Enfantin, a quien incluso dedicó su libro De Alemania, de 1835. Enfantin contaba con Heine para desarrollar la doctrina en Alemania y, sobre todo, para que actuara como un modelo de lo que sería el arte en la nueva sociedad. El espíritu escéptico de Heine no le permitió aceptar con mayor vehemencia las ideas sansimonianas y, por otra parte, al poco tiempo de su llegada se produjo el famoso cisma entre Bazard y Enfantin, lo cual hizo que decayera su entusiasmo. Envió varios artículos a los diarios y las revistas de Alemania sobre la religión sansimoniana y le confió a un amigo que tenía pensado escribir un libro sobre la Revolución Francesa y otro sobre Saint-Simon, pero nunca lo hizo. En una serie de artículos sobre la literatura alemana publicados en Francia y luego recogidos en libro, delineó una historia de la Iglesia Católica que se asemeja claramente a los textos de Saint-Simon y de sus discípulos sobre el tema: la acusa de haber emitido una “condena de la carne”, para contrarrestar el tosco materialismo en que había caído el Imperio Romano, y que su rol positivo consistió en espiritualizar, tanto a los latinos como a los germanos (Heine, 2007 [1832]: 41-45). Heine fue entonces un testigo de primera fila de las actividades sansimonianas, en los años de mayor éxito y de mayor escándalo público. Su espíritu elitista y aristocratizante lo alejaba de los problemas sociales y más aún del “partido político de los trabajadores”, pero fue un transmisor de la doctrina sansimoniana para toda Alemania y, en la década

siguiente, un testigo directo que Marx aprovechó para conocer los pormenores del movimiento.

Los otros escritores de la Joven Alemania también conocieron y recibieron la influencia de algunas ideas del sansimonismo, pero sin llegar a la adhesión de Heine. Aun cuando fueron la avanzada del pensamiento democrático en Alemania, no eran militantes sino literatos, y los temas que más los impactaron no fueron los referidos a la reforma social, ni la liberación de los proletarios, sino las cuestiones morales, la renovación religiosa y la emancipación de la mujer. Heinrich Laube, por ejemplo, representaba en sus dramas burgueses personajes constantes y personajes inconstantes, haciendo jugar en la escena la categorización de Enfantin que dio lugar a su petición por el divorcio (Butler, 1968 [1926]: 215). Karl Gutzkow, muy amigo de Laube, fue muy crítico con el sansimonismo, pues cuestionaba sus convicciones liberales y se mofaba en sus obras de las mujeres liberadas (pp. 261-263).[1] Theodor Mundt reflejó en sus obras la lucha entre el cuerpo y el alma con vagas referencias a la doctrina moral del sansimonismo, y Ludolf Wienbarg entendía que la “rehabilitación de la carne” pregonada por Enfantin implicaba un retorno de la belleza (p. 404). En definitiva, este movimiento literario, primer brote de radicalismo democrático en Alemania, que influyó enormemente en el plano de las ideas, conocía y en parte aceptaba algunos preceptos de la religión sansimoniana y para muchos jóvenes de su generación fue un primer acercamiento a estas ideas innovadoras.

Aunque no es identificado con el grupo de la Joven Alemania, no debemos olvidar a Georg Büchner, dramaturgo mundialmente conocido por su obra Woyzeck. Se hizo sansimoniano en 1833 estando en Estrasburgo. Allí creó una sociedad secreta, la Sociedad por los Derechos del Hombre, a semejanza de su homónima parisina. Más tarde promovió una revuelta campesina en Hesse en 1835, por la cual fue perseguido y huyó nuevamente a Estrasburgo.[2] Murió de tifus en 1837, a los veintitrés años, en el exilio suizo.

Se cita frecuentemente también la prédica de Ludwig Gall en Renania. Gall fue en rigor un funcionario estatal preocupado por la mejora de la industria vitivinícola, y es recordado por haber descubierto la forma de mejorar el vino de Mosela, pero en sus obras se dejaron sentir algunas preocupaciones sociales producto de su adhesión a las teorías de Fourier.

Varios filósofos, discípulos de Hegel, fueron buenos conocedores de las ideas de Saint-Simon. Uno fue Friedrich Carové, nacido en 1789 en Coblenza (Renania).

Actuó en el ámbito jurídico y literario de su provincia, hasta que siguió a Hegel a Berlín para dedicarse a la filosofía. Miembro de las fraternidades estudiantiles y crítico del gobierno monárquico, se destacó en la revolución de 1848 reclamando la abolición de la esclavitud y haciendo campaña por la paz en Europa. Ubicado en la izquierda democrática, estuvo atento al desarrollo de las ideas de Saint-Simon, a las que le dedicó un libro, El sansimonismo y la nueva filosofía francesa, publicado en Leipzig en 1831. Fue la primera obra importante sobre el tema, superando la información parcial de los periódicos, y se constituyó como una de las fuentes principales para los escritores de la Joven Alemania.

Moritz Veit (1808-1864), nacido en Berlín de una familia de banqueros judíos, estudió también con Hegel y participó en un círculo de intelectuales donde también estaba Heinrich Heine. Se doctoró en filosofía con una tesis sobre Saint-Simon, defendida en 1833. No deja de ser significativo que, en el entorno de la escuela sansimoniana, hemos señalado a varios hijos de banqueros, muchos de ellos descendientes de alemanes, y no pocos judíos, que buscaban establecer un vínculo financiero entre Alemania y Francia.

Si tanto Carové como Veit, en cuanto filósofos y hegelianos, pudieron haber dejado su impronta en el ambiente intelectual de Renania, donde nació y creció Marx, y de Berlín, donde pocos años después estudió Marx, es indudable que este último pudo recibir mayor influencia de Eduard Gans. Nacido en 1797 en Berlín en una familia de banqueros judíos, igual que Veit, se convirtió al cristianismo en 1825 (igual que el padre de Marx) para tener posibilidades de ingresar en la docencia. Demócrata radical y hegeliano, prefería la monarquía constitucional a la república. Su teoría jurídica se oponía a la escuela histórica del derecho, defendida por Savigny, y sostuvo la necesidad de una evolución racional continua, determinada por el desarrollo de las ideas de libertad. Marx, que comenzó su carrera universitaria interesado por el derecho, siguió tanto los cursos de Savigny como los de Gans, pero finalmente siguió a éste durante un par de años, antes de dedicarse por entero a la filosofía (Cornu, 1965: 72-75). Gans había vivido en Francia un tiempo y fue testigo de la revolución de 1830. Decepcionado por la política de la Monarquía de Julio, fue conquistado por las ideas sansimonianas. En particular le atrajo la idea de la emancipación del hombre a través de la organización de la producción y la distribución más justa de la riqueza (p. 74).

Los sansimonianos han observado con justicia que la esclavitud no ha desaparecido, que si bien ha sido abolida formalmente, no por ello deja de existir en la realidad, y del modo más completo. Así como en otros tiempos se opusieron el amo y el esclavo, y más tarde el patricio y el plebeyo, y después el señor y el vasallo, vemos que hoy se oponen el ocioso y el trabajador.[3] Basta visitar las fábricas para ver centenares de hombres y mujeres enflaquecidos y miserables que sacrifican, al servicio y en beneficio de un solo hombre, su salud y todos los placeres de la vida, a cambio de una exigua pitanza. ¿No es pura esclavitud la explotación del hombre como una bestia, sin dejarle otra libertad que la de morirse de hambre? […] ¿No hay manera de remediar esto? Sí, hay una: la libre corporación, la socialización. (Gans, citado por Cornu, 1965: 75)

Los cursos de Gans lograban mucha aceptación entre los estudiantes de Berlín, pues era el único que, desde las aulas oficiales, hacía un comentario crítico de la situación política de su tiempo. Marx asistió durante dos años a sus clases y es muy probable que hayan sido estas mismas reflexiones las que lo llevaron a dedicarse a la filosofía. Si las formas jurídicas se correspondían con una situación social que remataba en el Estado, antes de pensar en un cambio a través de las leyes era necesario tener una concepción clara del Estado. Tanto Savigny como Gans eran hegelianos, pero el primero tomaba los aspectos conservadores del pensamiento de Hegel y Gans le oponía una concepción dialéctica de la sociedad en su conjunto.[4]

En un texto autobiográfico sobre su vida en París, publicado en 1836, Gans dedica diez páginas a la exposición de las ideas sansimonianas (Waszek, 1989: 585) y destaca, como hemos visto, el concepto de asociación. Para Gans este concepto debe ser reivindicado en cuanto sirva para legalizar las coaliciones y uniones de obreros o incluso las asociaciones de producción (cooperativas). Pero critica a los sansimonianos por su rechazo a la competencia y el individualismo y, sobre todo, su propuesta de suprimir la herencia. Especialista en derecho sucesorio, Gans considera que la herencia es justamente el “costado ético” de la propiedad (p. 585), porque garantizaría la sobrevivencia de la esposa y los hijos, y cree que no se pueden suprimir los conflictos en la sociedad civil, siguiendo en esto a su maestro Hegel. Es precisamente la clase de los artesanos y de los obreros la que necesita la asociación, porque allí no hay propiedad y reina el egoísmo. En definitiva, Gans busca elaborar una síntesis entre hegelianismo y sansimonismo, buscando en esta última doctrina una respuesta al pauperismo

que en Hegel quedaba completamente relegada.

Los escritores de la Joven Alemania fueron la primera vanguardia de oposición democrática a la monarquía de Federico Guillermo III, pero después de las leyes de 1835 que les prohibían publicar en Alemania el centro de la oposición se trasladó a la filosofía. En el interior de la doctrina oficial, que reivindicaba al Hegel que consideraba el Estado el centro y la culminación de la vida política, surgieron los jóvenes hegelianos como una expresión crítica en el ámbito teórico.

Engels en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (1975 [1886]), entre otros, ha relatado la evolución ideológica de este grupo y no abundaremos en detalles ya planteados. David Strauss, con su Vida de Jesús, de 1835, le quitó el aura mitológica a las historias bíblicas: su obra fue un gran escándalo y un incentivo para bajar la religión a la tierra. Luego Ludwig Feuerbach, en La esencia del cristianismo, publicado en 1841, recogió los preceptos del materialismo francés y explicó la religión a partir del hombre y no éste a partir de sus concepciones religiosas. La importancia política de Feuerbach fue enorme: a partir de sus ideas la mayoría de los jóvenes hegelianos adoptó una especie de comunismo humanista, solidario y sentimental, donde la “naturaleza” del hombre era celebrada con el nombre de religión (Engels, 1975 [1886]: 47). Cuando consideraba que el hombre era bueno por naturaleza, estaba más cerca de Rousseau que de Hegel, y en cuanto hacía depender la moral de la religión y no del derecho, se ubicaba más cerca de los sansimonianos que del filósofo alemán. Bruno Bauer, Moses Hess, Friedrich Engels, Karl Marx y hasta Arnold Ruge recibieron la influencia de la filosofía de Feuerbach.

Una figura fundamental para que Marx y Engels adhirieran al comunismo fue Moses Hess. No solamente se inscribió en el comunismo humanista de Feuerbach sino que estuvo fuertemente influido por Saint-Simon. En su libro La triarquía europea, de 1841, imaginó que Alemania, Francia e Inglaterra encabezarían una alianza progresista que iluminaría la democracia global. Esta idea tenía claros antecedentes en la propuesta de Saint-Simon en De la reorganización europea, de 1814, donde también se planteaba que el primer paso de una unión continental debía realizarse entre esos tres países por ser los más avanzados. Según Moses Hess, Hegel y Saint-Simon eran los dos genios especulares que habían sabido expresar lo mejor del pensamiento de cada país, iluminando un camino de progreso constante y señalando una perspectiva de liberación social (McLellan, 1969: 161). Moses Hess, además, fue de todos los

jóvenes hegelianos el más influido por Cieszkowski, el primer discípulo de Hegel en plantear la importancia de la praxis para superar el aspecto meramente especulativo de las ideas.

Para Hess, “la filosofía de Hegel era una filosofía del presente y del pasado, y no alcanzaba a captar el futuro” (McLellan, 1969: 158). Si no se puede captar el futuro, es imposible plantearse la transformación del mundo, idea que desemboca directamente en la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, y solamente se puede reflexionar sobre “lo que ha sucedido”. Esta conclusión de Hess explica mejor por qué fue tan repetida la frase de Saint-Simon que decía que la edad de oro de la humanidad no estaba en el pasado, sino en el futuro: era la primera vez que se planteaba la posibilidad de concebir una sociedad diferente y darse los medios para llegar a ella.

El comunismo de Hess parece haberse originado en una estadía en Francia a mediados de la década de 1830, y en una primera obra el socialismo es denominado “Armonía”, donde se deja sentir la influencia fourierista (González Varela, 2007). En La triarquía europea propone la transformación de la familia y la abolición de la propiedad privada, y centra sus preocupaciones no en la reforma del Estado, como era habitual en los discípulos de Hegel (jóvenes o viejos), sino en la transformación de la sociedad en su conjunto. La lucha entre los propietarios y los no propietarios es la única que puede conducir a la superación de las contradicciones sociales. Se lo reconoce como el primer comunista de Alemania y fue quien convenció, primero a Engels y luego a Marx,[5] de que el comunismo era el único planteo superador para el régimen instaurado por la burguesía. Tanto Engels como Marx reconocerán su deuda intelectual con Hess en diversas obras, como en el artículo de 1843 “Rápidos avances del comunismo en Alemania” (Engels, 1981: 251), o en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (Marx, 1982: 558).

Entre 1842 y 1843, Hess colaboró al igual que Marx en la Rheinische Zeitung (Gaceta Renana), y luego colaboró en el único número de los Anales Franco-Alemanes, que dirigieron Karl Marx y Arnold Ruge. Un texto muy importante para su generación fue “Socialismo y comunismo”, de 1842. Allí vuelve a plantear la confluencia entre el idealismo alemán y el socialismo francés, que “comienza, luego de Saint-Simon y Fourier, a emanciparse del escolasticismo y a penetrar en el pueblo como comunismo científico” (citado por Nocera, 2012: 8). La superación de la religión, que expresa la alienación del hombre, y del Estado, que mantiene los antagonismos sociales por más democrático que sea su

gobierno, sólo la puede consumar el comunismo. El pensamiento de Hess recupera la doctrina de Saint-Simon en múltiples aspectos, pero está muy atento también a los desarrollos recientes del socialismo francés, que ya está transitando el comunismo. Empalma también con el muy reciente aporte de Feuerbach, pero siempre teniendo en cuenta que Hess era comunista o protocomunista desde su regreso de Francia en 1836. Su comunismo es todavía especulativo, teórico, y cuando sus “discípulos” Engels y Marx adopten caminos más decididamente revolucionarios, Hess no los va a acompañar, pero su tarea como transmisor ya había sido determinante.

Marx y el socialismo francés

En el apartado anterior no hemos hecho más que registrar la extendida presencia del socialismo francés, sobre todo de Saint-Simon pero también de Fourier, en el ambiente intelectual de Alemania entre 1828 y 1842. Escritores y filósofos alemanes dirigen su mirada al otro lado del Rin, donde las luchas políticas se muestran de manera abierta y las vertientes ideológicas se desarrollan con mayor claridad. El terreno de las ideas en Alemania está saturado del reformismo social francés: las ideas liberales se abren paso pero también se escuchan los planteos que buscan una mejora en la situación del proletariado. Paralelamente a lo que sucede en el país galo, en Alemania desde 1830 se experimenta la aparición de la influencia sansimoniana como una esperanza de reforma social basada en lo religioso y una reformulación de las relaciones morales entre las personas y sobre todo en el matrimonio. Ya en la década de 1840 se esfuma en cierta manera la idea sansimoniana de un capitalismo más justo y toma fuerza la nueva idea de comunismo, que se expresará filosóficamente en Feuerbach y sobre todo en Hess.

¿Cómo llegaron a Marx las noticias del socialismo? El primero que le dio a conocer los fundamentos de la doctrina sansimoniana fue su futuro suegro, Ludwig von Westphalen (Cornu, 1965: 61), figura que tuvo gran ascendiente en la formación ideológica del futuro revolucionario. El padre de Marx era librepensador y volteriano, pero el padre de Jenny, su futura esposa, prefería el romanticismo y conocía en detalle la obra de Shakespeare, así como la de Homero y otros clásicos griegos, los mismos autores a los que Marx profesó gran admiración toda su vida. Karl y Jenny von Westphalen estuvieron siete años comprometidos y, cuando se casaron en 1843, el padre de ella ya había fallecido. Sin embargo Marx le tenía gran aprecio y aprovechó mucho sus enseñanzas, ya que era partidario de las ideas avanzadas y reformistas. Algunas otras influencias podemos rastrearlas con más precisión en sus años universitarios. La de su profesor Eduard Gans fue decisiva en su entusiasmo por Hegel, pero seguramente también le transmitió su adhesión a algunos conceptos sansimonianos (Cornu, 1965: 72-74).

Con Moses Hess lo unió una relación de muchos años, incluso fue él quien llevó a Marx a colaborar en la Gaceta Renana, uno de cuyos dueños, Gustav Mevissen, era un industrial con ideas sansimonianas. Mevissen había estado en Francia en 1830 y en Inglaterra en 1842. En el país galo conoció a los partidarios de Saint-Simon y tomó de ellos la celebración de la gran industria y la organización de la producción; en Inglaterra fue testigo de la organización de la clase obrera. Aunque en Alemania podía ser considerado políticamente radical, y de hecho en su periódico acogió a la izquierda hegeliana, recuperaba de los sansimonianos el costado más conservador, el que después del cisma representó el grupo de Enfantin, consistente en un capitalismo de obras públicas y grandes empresas estatales, que ordene la competencia y permita el desarrollo de una burguesía fuerte.

En ese momento Marx, en coincidencia con la izquierda hegeliana, concebía el Estado como el factor determinante de la vida política de un país y, por lo tanto, cualquier intento de reforma debía comenzar por una lucha al interior del centro del poder. Para hegelianos y neohegelianos, liberales y demócratas, el objetivo principal, incluso en el mediano plazo, no era el cambio de la sociedad sino, ante todo, la transformación en el nivel gubernamental. Pero el socialismo francés se caracterizaba, desde Saint-Simon en adelante, por pensar la sociedad en su conjunto, despreciando relativamente las formas de gobierno y la transformación del Estado. Gracias a la influencia francesa Marx pudo dar el paso que suponía priorizar lo social sobre lo político (Löwy, 2010: 69).

Como toda la intelectualidad de su país, Marx estaba atento a las novedades ideológicas de Francia, mientras se ubicaba en la extrema izquierda de Alemania sin dar el importante paso de adherir a otro sistema. Sus indecisiones en esa materia se exhibieron en un artículo de la Gaceta Renana. Un periódico burgués tildó a esta publicación de comunista, por haber reproducido un texto de Wilhelm Weitling y por haber reseñado un congreso intelectual donde se defendió el fourierismo. Marx respondió con el artículo “El comunismo y la Gaceta General de Augsburgo”, de 1842 (Marx, 1982: 244-247). Reconocía que “la clase que nada posee reclama participar de las riquezas de las clases medias” (subrayado en el original) y que esto “es un hecho que todo el mundo puede ver y tocar en las calles de Mánchester, de París y de Lyon”. El diario de Marx abogaba por una solución pacífica de esa situación (por eso seguramente se destacaba la palabra “reclama”) y afirmaba que se proponía “someter estas ideas a una crítica a fondo”. Reconocía la importancia del socialismo y el comunismo en Inglaterra y Francia, así como daba cuenta del comunismo abstracto y

humanista de Feuerbach y de Hess, y nombraba sin profundizar las obras de Leroux, de Considerant y “el agudo libro de Proudhon”. Por último, afirmaba que el “peligro” del comunismo no radicaba en los intentos prácticos por llevarlo a cabo, pues eso podía ser contestado con los “cañones”, sino en el hecho de que se desarrollase como idea, pues eso se instalaba en la conciencia de las masas y haría al comunismo irrefrenable. A pesar de querer estudiar el comunismo, en esta última afirmación se observa todavía su anclaje en el idealismo democrático. Pero, en definitiva, la actitud de Marx en la época de la Gaceta Renana es de expectación, percibe las limitaciones de la oposición democrática al régimen autoritario prusiano, pero no ve todavía que el comunismo tenga un desarrollo teórico suficiente como para ganar en la batalla de las ideas, el único terreno que concibe la izquierda hegeliana.

El segundo momento importante en su evolución es su colaboración con Arnold Ruge en los Anales Franco-Alemanes. Ruge, después de haber sufrido varios años de prisión por su participación en la oposición estudiantil al régimen, se había convertido en uno de los principales publicistas de la izquierda hegeliana. Los Hallische Jahrbücher (Anales de Halle), luego los Deutsche Jahrbücher (Anales Alemanes) y más tarde las Anekdota se habían convertido en sucesivos canales de participación de la izquierda democrática, por lo cual sufrieron cada uno la consiguiente prohibición oficial. En esa última revista, de 1843, llegó a colaborar Marx y convino con Ruge que el desarrollo necesario de la teoría política debía partir de una colaboración entre la filosofía alemana y el socialismo francés (propuesta anticipada por Moses Hess), donde los pensadores más avanzados de cada país pudieran confluir en un debate que ofreciera una superación a la situación ideológica europea. Así nació la idea de los Anales Franco-Alemanes, concebidos en 1843, pero que recién vieron la luz en enero de 1844 (Bravo, 1970: 9-22).

Las continuas prohibiciones en suelo alemán determinaron que se pensara editar la publicación en el extranjero. Luego de un primer tanteo en Zúrich y en Bruselas, se decidió publicarla en París, donde además había una nutrida colonia obrera alemana, que podía ayudar en la difusión. Ruge, Marx y Hess se trasladaron al país galo, tanto por sus necesidades intelectuales como por las persecuciones legales que sufrían. No obstante, la colaboración del “socialismo francés” en el único número de la revista brilló por su ausencia. Ruge discutió con Étienne Cabet, Théodor Dézamy, Jules Gay y Flora Tristán. Tanto él como Marx pidieron colaboraciones a Lamartine, Lamennais, Louis Blanc, Pierre Leroux y Proudhon. La revista fue rechazada, alternativamente, por

revolucionaria, por comunista o por atea, aunque, salvo la tercera, ninguna de esas características se correspondía perfectamente con las ideas de sus directores. Lo cierto es que los Anales Franco-Alemanes salieron a la luz exclusivamente germánicos, contando con importantes colaboraciones de Moses Hess, de Heinrich Heine y de Friedrich Engels, entre otros.

Marx publicó allí dos artículos que no se ubican todavía en el terreno del socialismo, pero anticipan algunas cuestiones centrales del socialismo maduro: "La cuestión judía" (Marx, 1982: 461-490) y "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" (pp. 499-502). El primer artículo distingue la "emancipación política", que podría estar reclamando una minoría religiosa como la del pueblo judío y que se identificaría con la ciudadanización burguesa, de la "emancipación humana" (p. 466), que remitiría al momento en que todos los seres humanos llegaran a ser libres en una sociedad futura ideal. Pero el eje de las preocupaciones de Marx se ubica todavía en el primero de esos planos y el artículo, en lo sustancial, es una larga reflexión sobre los pasos que debiera dar el Estado para la progresiva emancipación de las personas y sobre todo para la separación absoluta con respecto a las Iglesias, como sucedía en Estados Unidos.

Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. ("La cuestión judía" [1844], en Marx, 1982: 471, subrayado en el original)

Marx pareciera estar a punto de dar el salto que lo lleve a preocuparse por la emancipación humana y salirse de ese "adentro" que nunca podrá llegar a liberar realmente al hombre. Pero mientras nos mantengamos "dentro del mundo actual", el ser humano se halla dividido entre su realidad material como "hombre egoísta" y el ciudadano público, que incluso puede llegar a anular los "derechos humanos" del burgués, o de un burgués, en beneficio del interés general ("La cuestión judía" [1844], en Marx, 1983: 481). Marx observa todavía diversas contradicciones entre "la política" y "el dinero". "Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su vasallo" (p. 487), es decir que, sin decirlo todavía de esa forma, está observando que el Estado se ha convertido en un instrumento de la burguesía, en vasallo del

dinero. Falta todavía encontrar quién podría ser el sujeto de la “emancipación realmente humana”, pero la larga polémica con los hermanos Bauer sobre la cuestión judía está centralmente preocupada por una descripción fenoménica de un Estado que puede emancipar a sus ciudadanos y no termina de hacerlo.

El otro artículo, que es la “Introducción” a una crítica de la filosofía del derecho de Hegel que quedó inédita, es mucho más explícito en cuanto al objeto de nuestra investigación, y comienza siendo más claro acerca de la imposibilidad de una revolución burguesa en Alemania:

El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. (“En torno a la crítica…” [1844], en Marx, 1982: 499, subrayado en el original)

Por el momento, es el único sueño que se pueden permitir los alemanes, y además como sueño es utópico. No lo llama todavía “revolución burguesa”, pero otra vez lo distingue de una emancipación general y total del ser humano. ¿Cuáles podrían ser las bases de una revolución radical, basada en las necesidades reales y no teóricas del pueblo? ¿Qué clase representa la negatividad de la sociedad actual y, a la vez, sólo puede emanciparse a sí misma emancipando a toda la humanidad, por ser la clase que no posee nada?

Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial es el proletariado […] Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales […] La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía. (“En torno a la crítica…” [1844], en Marx, 1982: 502; subrayado en el original)

Marx ha encontrado un sujeto revolucionario en medio de la crítica de Hegel. Trató de hallarlo en el intercambio de ideas con los socialistas franceses, pero éstos han faltado a la cita y Marx llega a sus propias conclusiones que son, por el momento, conclusiones teóricas. Y este es el último momento de la teoría, aquel que da el paso a nuevas reflexiones materiales, acerca de las necesidades concretas y las luchas específicas del proletariado contra la burguesía. Sin embargo, antes de ser sujeto revolucionario, el proletariado es más bien el objeto de disolución del capitalismo: la clase que produce todo y a la que no se le da nada, a la que se le quita todo salvo lo indispensable para subsistir. El proletariado es, todavía, un concepto deducido de un esquema.

El artículo de Marx sobre la teoría del derecho de Hegel, publicado en los Anales Franco-Alemanes, es la introducción a un texto bastante más extenso que, por la interrupción de la revista, quedó inédito y recién se conoció en 1927 (“Crítica del derecho del Estado de Hegel”, reproducido en sus escritos juveniles: Marx, 1982: 319-438). En ese trabajo desarrolla una crítica al conjunto de la filosofía de Hegel como quizá nunca más abordó en sus textos, y no solamente critica su idealismo, que pone siempre a la realidad como consumación de una idea preexistente, sino que ironiza también sobre su lenguaje esotérico y místico, el cual en varios pasajes intenta “traducir en prosa” (Rubel, 1970b: 51-66). Como ya se estaba anunciando no solamente en el pensamiento de Marx sino en gran parte de la izquierda hegeliana, se rechaza la supremacía otorgada por Hegel al Estado y se busca comprender ahora al conjunto de las fuerzas sociales para desde allí tratar de entender el Estado. Si se ha hablado muchas veces de la “inversión” que realizó Marx con respecto al idealismo hegeliano, debemos decir que desde el punto de vista específicamente político la verdadera inversión consistía en sacar al Estado como sujeto y privilegiar la “democracia”, es decir, el conjunto de la sociedad autodeterminada. La premisa y la condición del Estado (“la verdad del Estado”, dice Marx) es la sociedad civil, pero Hegel especula sobre el Estado como si éste fuera la premisa de la sociedad civil (Marx, 1982: 322).

No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es como esencia del Estado. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en contradicción con la realidad irracional, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es. (“Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en Marx, 1982: 376, subrayado en el

original)

Un comentario de Marx tiene enorme pertinencia para la investigación que realizamos en este libro. Cuando rechaza la idea hegeliana de que el monarca expresa la voluntad general de la sociedad mientras que la democracia es, para Marx, la única forma no determinada de expresión de la voluntad general, afirma: “Los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia desaparece el Estado político” (“Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en Marx, 1982: 344; subrayado en el original). Obviamente al hablar de “los franceses modernos” se está refiriendo a Saint-Simon, el único entre todos los pensadores de esa época que concibió, como vimos, la desaparición del Estado desde el momento en que desaparecieran los conflictos de clase. Pierre Ansart (1972b: 303) considera indiscutible, igual que nosotros, que esta cita remite a Saint-Simon. Pero a Maximilien Rubel (1970b: 56) le cuesta encontrar la referencia aludida: “Es difícil decir con exactitud quiénes eran los «autores franceses más recientes»”, y se pregunta si la referencia sería Proudhon, o si habría leído a Lorenz von Stein, un sociólogo alemán que en 1842 publicó un libro sobre el socialismo y el comunismo francés. Pero Proudhon nunca adhirió a la idea de la desaparición del Estado y seguro no la plantea en el único libro publicado hasta ese momento, Qué es la propiedad. La duda que puede quedar es si Marx ya habría leído alguno de los libros de Saint-Simon que un año después citará en La ideología alemana, o emite esa opinión a partir de un conocimiento de segunda mano, adquirido a través de Ludwig von Westphalen, de Eduard Gans o de Moses Hess. En todo caso, es un claro testimonio de que la transformación política que experimenta Marx (desde su período más liberal en la Gaceta Renana hasta el socialismo de La ideología alemana) consiste primordialmente en centrar su reflexión sobre el conjunto de las fuerzas sociales en vez de quedar obnubilado en la reflexión sobre la reforma del Estado, concepción que se ubica en los parámetros del socialismo francés en sus distintas variantes, a las que aquí llama “franceses modernos”.

Finalmente, hay que destacar un párrafo de esta obra en que Marx parece estar citando directamente a Saint-Simon. Este último, en Teoría de la gravitación universal, de 1813 (O.C., II: 1224), afirma:

Demostraremos que, hasta hoy, se ha llamado espiritualistas a los que se debería haber llamado materialistas, y materialistas a los que se debería haber llamado espiritualistas. En efecto, ¿corporizar una abstracción no es ser materialista? ¿Y extraer la idea ley del ser Dios no es ser espiritualista?

Por su parte, en la obra sobre Hegel, Marx afirma:

El espiritualismo abstracto es materialismo abstracto, y el materialismo abstracto es el espiritualismo abstracto de la materia. (“Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en Marx,1982: 400)

No podemos saber si Marx leyó esa obra poco conocida de Saint-Simon, pues incluso cuando lo defendió en La ideología alemana no es mencionada. La frase es destacada tanto por Gurvitch (1970: 40), quien deduce de ello que Marx debió haber leído toda la obra de Saint-Simon antes de su llegada a París, como por los editores de las obras completas de Saint-Simon (O.C., II: 1758), quienes también la vinculan con este pasaje de Marx. La coincidencia de los dos pasajes es notable y, ya sea porque Marx la haya leído directamente o le haya sido facilitada por alguna de sus relaciones, está indicando hasta qué punto el socialismo francés es una de las fuentes principales del socialismo maduro de Marx y de Engels.

El exilio parisino de Marx

En la revista que buscaba una colaboración entre la filosofía alemana y el socialismo francés, Marx llegó a la comprensión de que era el proletariado el que estaba llamado a revolucionar la sociedad, para llegar a un estadio donde se podría realizar la emancipación verdaderamente humana. Arnold Ruge no aceptó estas conclusiones y los Anales Franco-Alemanes murieron de muerte natural. Marx vivió en París entre octubre de 1843 y marzo de 1845, cuando debió trasladarse a Bruselas. En la capital francesa se encontró con Heine, con la Liga de los Justos (Marx y su esposa vivieron en el mismo edificio que Friedrich Mäurer, líder de la Liga en Francia) y con Proudhon. Aunque lo más probable es que no hayan tenido un encuentro personal, conoció de cerca las propuestas de Flora Tristán, ya que su folleto La Unión Obrera había aparecido en junio, pocos meses antes de la llegada de Marx a París. Y en la capital francesa tuvo otro encuentro, a principios de 1844, que sería mucho más importante en su vida y en su producción intelectual: Friedrich Engels. Aunque se habían visto una vez cuando Marx dirigía la Gaceta Renana, la entrevista había sido fría pues Engels venía de coincidir ideológicamente con el grupo de los “Libres” de Berlín (los hermanos Bauer, Stirner y otros), muy cuestionados por Marx en esa publicación. Pero en París ambos sellaron un acuerdo ideológico que se demostraría permanente y planificaron una serie de obras que se constituyeron, para la posteridad, en los primeros pasos reales del socialismo del futuro. Se iniciaba una nueva etapa en el pensamiento y en la lucha de ambos.

En Marx se estaban realizando dos grandes transformaciones teóricas: la primera era que el Estado ya no explicaba la sociedad, sino que la sociedad como conjunto era la que explicaba el Estado; la segunda, correlativa con la anterior, era que había que abandonar las consideraciones metafísicas y categoriales sobre la realidad para pasar a estudiar el mundo concreto y, en particular, la economía política. En esos dos terrenos los neohegelianos eran absolutamente estériles y criticarlos era tanto más urgente en cuanto que representaban la impotencia de la burguesía y de la pequeña burguesía alemana para desembarazarse del feudalismo en su país. En cambio Engels, que ya había adherido al comunismo gracias a Moses Hess, llegaba a ese encuentro con un análisis superior del

funcionamiento de la economía en la sociedad y había conocido en Inglaterra el desarrollo de la clase obrera organizada.

Después de su encuentro, Engels y Marx planificaron y realizaron una serie de obras conjuntas. Pero, si se toman en cuenta los libros que publicaron en los años que van desde su alianza hasta la revolución de 1848, se observa una preocupación excesiva por liquidar cualquier herencia proveniente de los jóvenes hegelianos "Libres" o "Liberados", aquellos que se reunían en Berlín alrededor de los hermanos Bauer. El objeto de los dos primeros libros de colaboración entre los revolucionarios alemanes, La sagrada familia de 1844 y La ideología alemana de 1845, era destruir ideológicamente los restos de la izquierda hegeliana, defendiendo, ocasionalmente, el socialismo francés al que estos filósofos atacaban. La crítica al grupo de Bruno Bauer es detallada hasta el exceso, mientras que la defensa que se realiza de algunos de los representantes del socialismo francés es breve, general, puramente declarativa. Pareciera primar un espíritu de defensa incondicional del amplio campo político de los que luchan por el proletariado en Francia, sin entrar en un análisis pormenorizado de sus propuestas ni de sus acciones concretas.

La sagrada familia está dedicada a la "crítica" de la "crítica crítica" que supuestamente realizaban Bruno y Edgar Bauer. Ante el ataque que realizan estos hegelianos a la idea de Unión Obrera de Flora Tristán, Marx y Engels descargan sus ironías contra las deformaciones malintencionadas de la propuesta de la socialista francesa, pero no realizan un análisis paralelo de este proyecto (Marx y Engels, 1959: 84-85). Mucho más extenso es el espacio que le dedican a la defensa de Proudhon, frente a las interpretaciones y "traducciones" defectuosas de los Bauer, pero el foco del texto de Marx y Engels, nuevamente, es el texto de Bauer y no el del socialista francés. Los breves comentarios ocasionales sobre Proudhon son altamente elogiosos y ponen su impactante libro de 1840, Qué es la propiedad, al nivel del folleto de Sieyès de 1789, "Qué es el tercer estado" (p. 97). Proudhon ha logrado "revolucionar la economía política" pues ha encontrado el corazón secreto de esa disciplina: la propiedad privada y su contracara, la miseria popular. El punto de vista del francés consiste en enfrentar los principios económicos del capital con los principios de la justicia y de la igualdad. Eso es lo que lo lleva a contraponer la posesión a la propiedad y determinar que, siendo la posesión una circunstancia real y posible, la propiedad es, por ende, imposible. De ahí que concluya que "la propiedad es un robo". Para finalizar se destaca un importante pasaje del libro de Proudhon donde éste anticipa la idea de

plusvalía: la suma de los salarios individuales de los obreros no llega a pagar el trabajo colectivo materializado en un producto, de modo que el burgués se apropia de una parte de la ganancia producida por los obreros, aun cuando le haya pagado a cada obrero por separado el salario convenido. Si bien la idea está desarrollada en Proudhon de manera muy general, es posiblemente el primer momento en la economía política socialista que se entendió que había una parte estructural del trabajo obrero que no era abonada por el capitalista y que representaba el origen de sus ganancias.[6] *La idea era enunciada todavía de manera casi intuitiva, pero Marx llegaría a esa conclusión por otras vías varios años después.*

Es indudable que Marx dedicó mucha más atención a los hoy desconocidos hermanos Bauer que a uno de los principales antecedentes del anarquismo como Proudhon y a éste mucho más que a Flora Tristán. El entusiasmo inicial con Proudhon va a aparejar una fuerte desilusión en los revolucionarios alemanes, expresado claramente pocos años después en Miseria de la filosofía, dedicado a rebatir el libro del francés Sistema de las contradicciones económicas.

Marx conoció a Proudhon hacia fines de 1844 y en sus encuentros no llegaron a ningún acuerdo. De todas maneras, las relaciones entre ambos no quedaron rotas, pues tiempo después, cuando ya Marx vivía en Bruselas, tentó a Proudhon con ser corresponsal del Comité de Correspondencia que intentaba comunicar a los comunistas de varios países europeos. En la carta que envía Marx el 5 de mayo de 1846 (Marx y Engels, 1977: 381) se plantea que el Comité tiene el simple cometido de “poner a los socialistas alemanes en relación con los socialistas ingleses y franceses” y le garantiza que “se llegará a un intercambio de ideas y a una crítica imparcial”. El conocimiento mutuo permitirá desembarazarse de los límites de la nacionalidad y va a servir para “el momento de la acción”. En un post-scriptum, hace una denuncia de Karl Grün, a quien tilda de charlatán, aprovechador y peligroso. Proudhon acepta en principio la invitación en una carta del 17 de mayo de ese año (el texto completo en Dolléans, 1948: 96), pero aclara que no tiene posibilidad de escribir de manera frecuente y agrega una serie de críticas que marcan en realidad una ruptura. Al estar “a la cabeza del movimiento”, afirma, hay que dar ejemplo de tolerancia, no crear una nueva Iglesia, escuchar los argumentos de los otros. “Con esta condición, entraré gustoso en vuestra asociación, ¡si no, no!”. Encuentra riesgosa la expresión “en el momento de la acción”, pues presupone que no es posible ninguna reforma si no es con un golpe de mano, pero él está en contra de las acciones revolucionarias. Por último, le aclara a Marx que Grün está traduciendo su libro

al alemán, que gracias a él conoció la obra de Marx, de Engels y de Feuerbach, y que lo considera una persona con buenas intenciones.

Meses después sale a la luz el libro Sistema de las contradicciones económicas: filosofía de la miseria, de Proudhon, al que Marx va a rechazar de manera frontal. Anticipa su opinión en una carta a Pavel Annenkov del 28 de diciembre de 1846 (Marx y Engels, 1987: 14-23) y luego escribe uno de sus libros más polémicos, Miseria de la filosofía, que aparece en julio de 1847, en francés, con la intención de polemizar directamente en el ambiente donde Proudhon había logrado cierto prestigio.

Allí Marx acusa a Proudhon de desconocer la historicidad y la transitoriedad de los modos de producción y de las instituciones y esferas de la vida que se forman a partir de ellos. Busca elaborar categorías eternas y contrapuestas, que terminan resultando una ficción sin conexión con la vida real de los seres humanos. Al igual que los "críticos críticos", Proudhon no parte del conocimiento empírico y real de las cosas (a pesar de que Marx y Engels habían afirmado eso enfáticamente en su defensa) sino de la contraposición de principios generales y categorías abstractas, que se anulan entre sí pero sin destruirse, evolucionando en distintas circunstancias y adoptando nuevos rostros, que siguen manteniendo una eterna lucha sin resolución. Pero las categorías económicas, dice Marx, son sólo eso: categorías, que tienen sentido en cuanto están vinculadas a las realidades que les dan sustento. Para Proudhon no hay origen ni progreso de los conceptos económicos, pero de esa manera "no es historia profana, la historia de los hombres, sino historia sagrada, la historia de las ideas" (carta a Annenkov, en Marx y Engels, 1987: 17).

Marx ya no trata a Proudhon con la consideración de sus textos anteriores, cuando pasaba por ser la encarnación del comunismo proletario, sino que ahora afirma que refleja las limitaciones del "pequeño burgués, que oscila constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo" (Marx, 1975 [1847]: 100). Lo acusa de limitarse a repetir categorías abstractas y principios ideales, con términos casi idénticos a los que utilizaba para atacar la filosofía alejada de la realidad de los neohegelianos. Por otra parte, lo ataca por oponerse a las coaliciones y sindicatos obreros y manifestarse enemigo de las huelgas, por ser contradictorias con las leyes de la oferta y la demanda, y en esta acusación incluye también a muchos socialistas del momento, como los fourieristas (pp. 131-138). Marx y Engels estaban muy interesados en que el libro fuera leído y comentado en Francia, al punto de que

Engels, quien estuvo en París después de su publicación (Marx estaba confinado en Bruselas), se entrevistó innumerables veces con Louis Blanc y Ferdinand Flocon para que sacaran una reseña en su diario La Réforme, pero no tuvo éxito. De todas formas, la crítica a Proudhon fue el vehículo para que Marx desarrollara pormenorizadamente, y por vez primera de manera pública en libro, el núcleo de sus teorías económicas sobre el capital, la competencia, el trabajo y la alienación del trabajador.

¿Por qué en un primer momento Marx eligió a Proudhon para defender el socialismo francés y por qué lo erigió como hipotético modelo a seguir por los socialistas alemanes? Es muy probable que considerara a Proudhon como el único socialista de Francia que, en el mismo momento en que Marx se convertía al comunismo, estaba produciendo no política práctica sino una especie de filosofía del socialismo mezclada con un interés central en la economía política.[7] En la entronización que Marx venía realizando de la fuerza de las ideas (recordemos el pasaje citado de la Gaceta Renana donde afirmaba que era más enérgica la lucha en el terreno de las ideas que el movimiento de las masas) quizá entendió que el único que contemporáneamente estaba haciendo un esfuerzo teórico en ese sentido era Proudhon, mientras que quienes preferían opciones más combativas del socialismo no habían hecho aportes sustanciales a la teoría y, mucho menos, a la comprensión económica de la sociedad burguesa. Proudhon, en cambio, parecía ubicarse justamente en ese terreno que a Marx le resultaba más conocido y confiable: la reflexión teórica, la elaboración de categorías, el intento de comprensión hermenéutica de la sociedad opresiva y contradictoria que los rodeaba. En ese sentido, la desilusión debe haber provenido de dos vertientes: por un lado, porque las categorías elaboradas por Proudhon se movían en un vacío autojustificatorio, sin resolución práctica, y, por el otro, porque el contacto con el movimiento obrero efectivamente actuante en Francia y, más aún, en Inglaterra convenció a Marx y a Engels de que el futuro del socialismo no dependía del desarrollo de la filosofía en sí misma sino de la búsqueda de una práctica política concreta asentada en la clase llamada a revolucionar la sociedad. Y en este último terreno Proudhon no solamente carecía de perspectiva militante sino que además prefería los caminos pacíficos y reformistas, razón principal por la cual rompió relaciones con Marx después de sus frustrantes encuentros en París.

La ilusión con Proudhon duró muy poco, pero eso tampoco explica por qué Marx y Engels no dedicaron mayores esfuerzos a conocer y eventualmente criticar las teorías de los otros socialismos franceses. Como varias veces recalcó

Engels años después, había que agotar la tradición filosófica alemana en la que ambos se encontraban, desembarazarse de un lastre en el que se habían formado y que tenía un predicamento generalizado en la juventud de su propio país, antes de lanzarse a transitar otras teorías, creadas y desarrolladas en otras tierras.

Engels, dos pasos adelante de Marx

Friedrich Engels desarrolló en varios textos su visión sobre el socialismo y el comunismo europeo y particularmente el francés. En el artículo “Progresos de la reforma social en el continente”, publicado en el periódico cartista The New Moral World en 1843 (Engels, 1981: 145-159), traza un balance de los avances del socialismo en Francia, Alemania y Suiza, dedicado especialmente a informar a los obreros ingleses sobre el movimiento proletario en otros países. Allí sobrevalora la importancia del comunismo francés, al que adjudica un apoyo de “más de medio millón” de personas. Más allá de esta exageración, es interesante ver que el texto alterna sin distinción los términos “socialismo” y “comunismo”, en una equiparación que muchos años después el mismo Engels negaría, afirmando que el primer término era más aceptado socialmente, mientras que el comunismo contenía un sentido de radicalismo transgresor. Sin embargo, leyendo con atención los primeros párrafos de este artículo, se observa que socialismo y comunismo son entendidos como sinónimos.

Sus apreciaciones sobre Saint-Simon y los sansimonianos son breves y equívocas. Afirma que llegaron a fundar “algunas colonias”, cosa que los sansimonianos jamás hicieron, y que sus doctrinas estaban envueltas en un “ropaje nebuloso de un misticismo ininteligible”. Si a estos errores se suma la falta de otros detalles importantes de su doctrina, puede creerse que, a esta altura, Engels no había leído gran cosa de los sansimonianos y quizá nada de su maestro. Como siempre, Fourier es mejor tratado, con más detalle y más simpatía, y destaca lo que este pensador denominaba “trabajo atractivo”, contrapuesto al “trabajo repugnante”, y su denuncia de los males que provocaba la explotación y la competencia industrial. Un aspecto en el que acierta, tanto con respecto a Saint-Simon como a Fourier, es su rechazo a la participación política directa, por lo cual, afirma Engels, “no llegaron a convertirse en patrimonio común de la nación y no pasaron de ser objeto y tema de discusiones privadas”.

En cambio, nombra varias veces a Babeuf y exalta en cierta manera su papel en la Revolución Francesa. También elogia a sus seguidores, los pequeños grupos

comunistas que en estos años están desarrollando asociaciones secretas o semisecretas, y nombra a los Trabajadores Igualitarios y a los Humanitarios. Los primeros eran un grupo escindido del blanquismo en 1839, que había sido dispersado a poco de nacer, y el segundo seguramente se refería a L'Humanitaire de Gabriel Charavay. Destaca de ellos no solamente su doctrina comunista sino también el cuestionamiento a la familia ("Los humanitarios se hicieron famosos, principalmente, por sus ataques contra el matrimonio, la familia y otras instituciones análogas", "Progresos…" [1843], en Engels, 1981: 149-150), tema que evidentemente se convirtió en una cuestión central en las discusiones filosóficas de Alemania y de Francia en esa década. De todas formas se pronuncia en contra de las sociedades secretas, a las que juzga "imprudentes".

Al que considera el partido preponderante en el reformismo francés es el de los icarianos del "padre" Cabet, al que sigue "la gran masa de la clase obrera francesa" ("Progresos…" [1843], en Engels, 1981: 150). Cabet no solamente retoma las propuestas prácticas de Owen sino que ha incorporado "todos los elementos racionales encontrados en las teorías de Saint-Simon y Fourier" (p. 151). También le interesa destacar que la intelectualidad francesa ("los espíritus eminentes de Francia") apoyan al socialismo, por ejemplo Pierre Leroux, George Sand o Pierre-Joseph Proudhon.

No hay duda de que Engels conoce algunos de estos movimientos políticos no directamente sino por comentarios, comete muchas exageraciones y ya se destaca lo que sería visible incluso en su obra de vejez sobre el "socialismo utópico": no conoce directamente a Saint-Simon y quizá parcialmente a los sansimonianos, y conoce mucho mejor a Fourier, quien con su espíritu sarcástico y mordaz se adecua mucho más al carácter cáustico y socarrón de Engels. La sobrevaloración de Cabet, por otra parte, es una opinión que va a persistir en el revolucionario alemán por lo menos hasta las vísperas de la revolución de 1848.

El gran aporte de Engels al análisis de las corrientes socialistas previas no se observa con el movimiento obrero francés sino en dos aspectos que resultarán determinantes para la evolución ideológica de Marx: el análisis de la situación concreta en la que se hallaba el movimiento obrero inglés y el primer esbozo de una economía política del socialismo.

Su monumental obra La situación de la clase obrera de Inglaterra, publicada en alemán en Leipzig, en 1845, pero entregada a la imprenta en 1844, antes del encuentro con Marx en París, fue un elemento fundamental para que tanto él

como Marx comprendieran el papel que cumplía el proletariado en el sistema económico y las posibilidades prácticas que se abrían con la constitución política en partidos y sindicatos. Éstos le daban a la clase obrera la posibilidad de visualizarse a sí misma como rectora de los destinos de su país y del continente. Mientras que Francia, país ideológico por excelencia, daba cátedra en Europa construyendo varias teorías socialistas una tras otra, en una rápida sucesión de treinta años, Inglaterra, quizá con menos desarrollo especulativo, ponía en pie el cartismo, que reunía unitariamente a la gran masa del proletariado inglés, en un esfuerzo de autoorganización que se constituyó en el modelo ideal para los dos revolucionarios alemanes (Claudín, 1985).

Además de trazar una pintura desgarradora de la situación “moral y material” del proletariado inglés, Engels destacaba la constitución política de la clase, que había superado ya el nivel de las reivindicaciones mínimas y se preparaba para transformarse en una clase obrera socialista, después de divorciarse ideológicamente de la burguesía liberal (La situación de la clase obrera en Inglaterra [1844], en Engels, 1981: 476-482). Criticaba las limitaciones de la teoría de Owen, quien se negaba a adoptar una línea política de lucha para el proletariado, esperando que el comunismo se instaurara sin transición alguna, y afirmaba que el socialismo inglés, “en su base, va mucho más allá del comunismo francés, aunque en su desarrollo teórico quede por debajo de éste” (pp. 479-480). Con esto destacaba que el movimiento obrero inglés había logrado organizarse de manera masiva y esto, aun con su precariedad teórica, implicaba un progreso real del movimiento social, mientras que el comunismo francés no pasaba de ser una aspiración minoritaria y, por momentos, reservada a pequeñas sociedades secretas.

Para Marx y para Engels, el gran modelo de organización, o mejor de autoorganización, del proletariado era el cartismo inglés. Recordemos que Flora Tristán fue la primera que destacó que la clase obrera francesa debía imitar a su par inglesa y organizarse como clase, mientras Cabet y otros tomaron exclusivamente el proyecto comunista de Owen como modelo, sin percatarse de que la fuerza del proletariado inglés consistía en su organización y no exclusivamente en la teoría de abolición de la propiedad privada.

Por otro lado, su artículo “Esbozo de crítica de la economía política” (Engels, 1981: 160-184), publicado en los Anales Franco-Alemanes cuando Marx y Engels apenas se conocían y no habían establecido la alianza inseparable que los unió en París en 1844, anticipa muchos de los conceptos que Marx desarrollará

durante toda su vida, coronándolos con los tres tomos de El capital. Fiel a su estilo cáustico y zumbón, hace un balance de los principales aportes de la economía política inglesa pero burlándose de su hipocresía burguesa y de sus limitaciones al considerar la competencia y la propiedad privada como instituciones naturales. Al comercio basado en las leyes de la oferta y la demanda lo denomina “robo lícito”, “fraude legal”, ya que depende “del más repugnante de los egoísmos”, hunde al trabajador en la miseria y disuelve la familia. Mucho antes de que Marx se decidiera a dar el salto al socialismo, Engels aboga claramente por la supresión de la propiedad privada y anticipa una “revolución social” que dejará en el pasado todas las contradicciones del actual régimen burgués. En una frase que parece una respuesta a Proudhon, afirma que “las contradicciones sólo pueden suprimirse de un modo: superándolas”, es decir, con el advenimiento del comunismo. A quienes dudan de la posibilidad de organizar la producción humana racionalmente, remite a “las obras de los socialistas ingleses y también, en parte, las de Fourier” (pp. 175, 179, 176).

La competencia entre el campo y la industria, y entre los capitales y los asalariados, afirma Engels, sólo puede conducir a un enriquecimiento cada vez mayor de la clase pudiente y un empobrecimiento general de la mayoría de la población. La propiedad se concentra cada vez más, llevando a la ruina a los pequeños propietarios y haciendo que desaparezcan paulatinamente las clases medias, “hasta que llegue el momento en que el mundo se divida en dos grandes campos: millonarios y pobres, grandes terratenientes y míseros jornaleros” (“Esbozo…” [1844], en Engels, 1981: 181). La competencia entre capitales, entre éstos y los asalariados y también entre los asalariados entre sí, “arrastra la producción a un vértigo en el que todas las relaciones naturales y racionales se vuelven del revés” (p. 176).

La mayoría de estas sentencias podrán ser encontradas más adelante en el Manifiesto comunista, y demuestran hasta qué punto Engels le sacaba algunos pasos de ventaja a Marx. Cuando éste todavía estaba lidiando con su pasado hegeliano y combatiendo la “logomaquia” de los Bauer o los Stirner, Engels ya se había pasado claramente al campo de los que pugnaban por una revolución social proletaria que barriera con la “profunda degradación” a la que conducía la propiedad privada, en un orden social “o, por mejor decir, un desorden social, ya en declive” (“Esbozo…” [1844], en Engels, 1981: 182-183). No pudo llegar a desarmar la anatomía del salario como para vislumbrar, en ese núcleo duro del capitalismo, la realidad de la plusvalía, pero sometió a una crítica mordaz y contundente a toda la economía política que santificaba las relaciones de

producción existentes, sin explicar ni remediar la miseria de las masas ni las crisis recurrentes del capital. La relectura de estos aportes demuestra que Engels fue mucho más que un compañero de Marx: fue el primero que transitó el camino del socialismo, con dos temas que resultarían fundamentales para la constitución del socialismo maduro, como eran las bases económicas de la sociedad y las luchas concretas del proletariado industrial.

De La ideología alemana a los Manuscritos de 1844

Es sabido que La ideología alemana quedó inédita y recién vio la luz en 1932, pero desde ese momento se convirtió en una obra primordial para entender la evolución de Marx y Engels en los años que van desde su conversión al comunismo hasta el Manifiesto comunista de 1848. El primer capítulo, sobre Feuerbach, es una formidable exposición de la concepción marxista de la historia, del Estado, de las relaciones entre las clases y hasta de cuestiones más propias de la filosofía, como el lenguaje, la relación entre la conciencia y el mundo real, y una defensa de la investigación científica empírica, contra la tendencia neohegeliana vigente hasta ese momento de partir de conceptos abstractos y categorías deducidas de sistemas generales. Los capítulos siguientes, uno dedicado a Bruno Bauer y otro a Max Stirner, son una detallada y exageradamente larga polémica contra estos dos autores, sobre todo contra el segundo, donde para encontrar conceptos valiosos desde el punto de vista de una nueva teoría social, que los hay y muchos, hay que abrirse paso entre una maraña de cuestionamientos pormenorizados en los que el lector termina conociendo más el pensamiento de los neohegelianos criticados que el de Marx y Engels. Como en La sagrada familia, Marx se encuentra más urgido por liquidar su propio pasado filosófico y destruir a los que fueron sus compañeros de ayer que por desarrollar otro tipo de doctrina de manera positiva y eficaz.

Una cuarta parte está dedicada a discutir la teoría del “verdadero socialismo”, de Karl Grün, que no solamente tenía cierto predicamento en Francia (tanto en Proudhon como entre los exiliados alemanes de la Liga de los Justos) sino que además había dedicado al socialismo francés dos obras, aparecidas en 1845, el mismo año de redacción de La ideología alemana. Allí Marx, autor de esta última parte, de la misma manera que hiciera con Proudhon en el libro previo, defiende el socialismo francés de las tergiversaciones y las malas interpretaciones de Grün, pero sin realizar una crítica o un análisis más pormenorizado de las doctrinas de Saint-Simon, Fourier o Cabet. En términos generales, Marx sostiene que Grün no ha leído a los socialistas franceses sino que su única fuente de información son los libros del alemán Lorenz von Stein y del francés Jean Reybaud, y que a las imprecisiones de estos dos divulgadores

Grün agrega sus propias falsedades y una visión humanista del socialismo que tiene poco que ver con las necesidades políticas del movimiento obrero europeo. Así como creemos que no es necesario (a los fines de nuestro trabajo) detenerse en la interpretación unilateral realizada por Grün, tampoco tiene mucho interés destacar la relatividad de algunas observaciones de Marx, no tanto sobre la doctrina del socialismo francés como sobre algunos aspectos de su historia.[8] Lo que resulta verdaderamente significativo es la defensa que Marx se ve obligado a realizar del socialismo francés, ante las deformaciones o los ataques de la juventud neohegeliana alemana y, en este caso particular, de Karl Grün. Para Marx (1985 [1845]: 614), los textos de los discípulos de Saint-Simon en Le Globe representan "las más detalladas e importantes críticas de la situación existente, principalmente de la situación económica". En Fourier, destaca la distinción entre "trabajo repugnante y trabajo atractivo", pues la crítica del trabajo que realiza Fourier es un antecedente de la alienación del proletariado desarrollada por Marx en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (contemporáneamente a La ideología alemana). Y también destaca "las manifestaciones de Fourier acerca de la educación, que son, con mucho, lo mejor que existe en su género y en las que se contienen las observaciones más geniales" (pp. 620, 622).

Al igual que observábamos en La sagrada familia, lo más importante con respecto al socialismo francés es que Marx en La ideología alemana se coloca en una actitud de defensa frente a las interpretaciones realizadas por la nueva filosofía germánica. Lo que está diciendo es que las elucubraciones metafísicas de los neohegelianos no aportan nada al movimiento real del proletariado europeo frente a los intentos, parciales o exitosos, de los diferentes teóricos franceses por realizar una crítica al régimen del capital. Por otra parte, sus comentarios permiten asegurar cuán extensas fueron las lecturas que realizó Marx de los socialistas citados.

En los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y en Miseria de la filosofía, Marx desarrolla intensamente sus indagaciones económicas y termina de romper con Hegel, al que critica duramente en el segundo libro. Si en el proceso de conversión al socialismo había entendido que la explicación del Estado debía encontrarse en la "sociedad civil", eso implicaba liquidar sus deudas con Hegel y los neohegelianos, adoptar hasta cierto punto el ángulo de visión del socialismo francés y, por último, establecer los mecanismos precisos por los cuales se desarrollaban el proceso de producción y consumo de mercancías y el de explotación del trabajo humano. El relativo abandono de la filosofía y el

recentramiento en la economía supusieron en cierto modo saltearse la reflexión sobre los aspectos políticos del socialismo o, mejor, tratar de llegar a la política a través del rodeo que pasa por la economía. No es un secreto que el costado político del marxismo no tuvo el mismo desarrollo escrito que la indagación económica, aunque el pensamiento político de Marx pueda ser reconstruido tanto a partir de diferentes textos como por sus prácticas y sus acciones concretas. Pero siempre consideró que el secreto de la política estaba en la economía y desde sus investigaciones en París hasta los tres tomos de El capital sus mayores esfuerzos estuvieron condensados en esa disciplina. Es quizá por ese motivo que en su conversión al socialismo desestimó reflexionar sobre las diferentes escuelas socialistas francesas o inglesas y, después de un período en el que acometió la crítica de los filósofos neohegelianos, se volcó de lleno a sus estudios en el área de la economía política, nutriéndose de toda la bibliografía económica inglesa y francesa de las últimas cinco décadas. Incluso un proyecto de escribir una historia de la Revolución Francesa (más exactamente del período de la Convención) quedó inacabado.

A los fines de nuestra investigación, registraremos solamente que en los Manuscritos (que, no es necesario recordar, también quedaron inéditos) cita largamente a Constantin Pecqueur (Marx, 1982: 567, 579-580), economista sansimoniano; incluso hace algunos resúmenes de sus ideas sobre el trabajo de los "no propietarios" y su situación de dependencia absoluta con respecto al capital, los tipos de trabajadores, la relación entre el trabajador y la materia, las riquezas que están en relación inversa a los salarios obreros, la competencia y las características de la oferta y la demanda. Pecqueur incluso es citado en el tomo 3 de El capital.

También en los Manuscritos hay un apartado donde se analizan diferentes posiciones del socialismo y el comunismo sobre la propiedad privada (Marx, 1982: 615 ss.). Proudhon, quien todavía es tratado con cautela, buscaría superar la propiedad privada "como tal". Fourier, afirma Marx, todavía concibe la propiedad agrícola como la propiedad por excelencia, siguiendo en esto a los fisiócratas, mientras que Saint-Simon entendió que el trabajo industrial era el verdadero representante de la sociedad moderna. En cuanto al comunismo, del que no cita autores, tendría una primera manifestación tosca donde el hombre se apodera de todos los bienes, de la misma manera que libera a la mujer para que se convierta en botín y esclava de la comunidad de los varones. Otras visiones, más desarrolladas, del comunismo implicarían la desaparición del Estado y finalmente existiría un comunismo como "superación positiva de la propiedad

privada en cuanto autoenajenación humana” (p. 617).

Más interesante es una discusión que, en los Manuscritos, realiza sobre los límites entre la moral y la economía (Marx, 1982: 630). Según Marx, Michel Chevalier (líder sansimoniano devenido funcionario de la monarquía con tintes reformistas) le reprocha a David Ricardo no tomar en cuenta la moral: se describen los movimientos del capital pero la moral no actúa en ningún momento en las leyes de la economía. Si se moralizara el trabajo industrial, la explotación de los obreros no adoptaría los tintes trágicos que exhibe en el régimen fabril. Está expresando una derivación del sansimonismo (aunque no exactamente de Saint-Simon) de tratar de humanizar la sociedad burguesa a través de limitaciones morales que permitan la asociación de los trabajadores para que éstos no sean explotados. Pero ante ese planteo Marx responde que la única moral del capital es el lucro, la ganancia. La moral ha sido siempre impotente para someter al capital a sus dictados y, al revés, es la moral la que ha ido transformándose para adaptarse a las necesidades del capital. Si hay leyes para la moral que contradicen las leyes de la economía, dice Marx, eso se debe a la alienación general de la humanidad que no puede encontrar un camino “humano” para atender sus necesidades humanas. El problema no está ni en la moral ni en la economía, sino en la separación de esas dos esferas en la cual la primera termina convirtiéndose en esclava de la segunda, cuando logra convertirse en algo. Pero, en el capitalismo, leyes morales tan ancestrales como no matar a otro ser humano son pisoteadas cuando la burguesía necesita conquistar mercados y organiza con total desparpajo una guerra tras otra o consuma masacres étnicas, sin preocuparse por el quinto mandamiento bíblico.

Las dos obras que comentamos, La ideología alemana y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, ambas inéditas en su momento, se convirtieron desde su publicación en el siglo XX en referencias ineludibles para conocer el pensamiento de Marx en los años previos a la revolución de 1848. En los dos textos puede visualizarse la importancia que tenía para el pensador alemán la crítica de los socialistas franceses.

La Liga de los Justos y el Manifiesto comunista

A pesar de que Francia era considerada la cuna de la revolución, Marx y Engels no encontraron entre los comunistas de ese país un agrupamiento con el cual coincidir ideológicamente. La ilusión de establecer un vínculo con el socialismo francés, que había comenzado con los Anales Franco-Alemanes, se esfumó entre otros motivos por el retroceso que experimentó el ambiente comunista de esos años. El “comunismo materialista” de Théodore Dézamy, de Jules Gay, de Richard Lahautière, de Gabriel Charavay, nombres hoy casi desaparecidos de la historia política, sufrió la persecución judicial, no logró construir organizaciones de peso y convivió con un relativo retroceso del movimiento obrero. Este reflujo, a su vez, dio pie al fortalecimiento de la oposición socialista democrática, tanto la del diario La Réforme como la del comunismo pacifista de Étienne Cabet.

Vimos ya que en Bruselas, donde vivió desde marzo de 1846 hasta febrero de 1848, Marx conformó un Comité de Correspondencia para intercambiar información y opiniones entre comunistas de diversas partes de Europa. Este comité le permitió a Marx desarrollar algún trabajo político en Bélgica y tener un conocimiento amplio de la evolución de las ideas comunistas en Europa. El objetivo era reunir a los partidarios del proletariado de Europa, cualquiera fuera su concepción del comunismo (Claudín, 1985: 57), en la comprensión de que la lucha teórica se debía dar al interior de esa corriente y no desde la palestra de algún periódico. Pero las ilusiones de Marx y Engels de poder incluir a diversas corrientes en ese comité se vieron defraudadas a partir de diversos choques y polémicas. Como vimos, se le propuso a Proudhon que se convirtiera en corresponsal del grupo, pero el francés no estuvo interesado y pronto sobrevino la violenta polémica de Miseria de la filosofía a partir de la cual se rompieron relaciones. Weitling pasó por Bruselas en 1846 y fue recibido por Marx y su mujer con muchas atenciones, pero las desinteligencias teóricas se saldaron en un duro enfrentamiento en una reunión, tras lo cual aquél emigró a Estados Unidos. Tampoco se aceptaron los términos con que el emigrado alemán Hermann Kriege difundía el comunismo en Estados Unidos y se redactó una circular desautorizándolo a hablar en nombre de los comunistas alemanes.

Finalmente, Marx y Engels adhirieron a la Liga de los Justos. Los vínculos entre los dos revolucionarios alemanes y la Liga databan de 1843, cuando Engels conoció a sus tres dirigentes principales: Karl Schapper, Heinrich Bauer y Joseph Moll. Las relaciones con ellos no fueron del todo buenas, o al menos es lo que confiesa Engels varios años después, adjudicándose parte de la culpa. Incluso en los meses en que se debatía la incorporación de Marx y el grupo de Bruselas, los líderes de Londres desconfiaban del papel que pretenderían desarrollar los "intelectuales" en un ambiente casi exclusivamente de obreros y artesanos (Claudín, 1985: 58-71). Los más alejados de las ideas de Marx hicieron circular el rumor de que los "escritores" querían ser mantenidos por las cotizaciones del grupo cumpliendo un papel de periodistas.

La Liga estaba constituida en su mayoría por artesanos (sastres, ebanistas, relojeros, carpinteros), y en cuanto utilizaban la lengua alemana como forma de comunicación habían podido establecer estrechos contactos con obreros comunistas de muchos países de Europa central y de Escandinavia, además de la propia Alemania, Alsacia, Suiza e Inglaterra, lo cual le daba un carácter internacional y, de hecho, internacionalista. El elemento más activo se encontraba en Inglaterra, donde además de los tres dirigentes mencionados se había formado la Asociación Cultural Obrera Alemana (ya mencionada en ocasión de una respuesta a Cabet), que resultaba ser el ámbito legal y público donde se reclutaban nuevos miembros para la Liga. En el resto de los países había varios disensos y no pocas veces los comunistas estaban divididos por cuestiones personales.

Esta organización alemana e internacional atravesaba una crisis importante después de que decayera el liderazgo de Wilhelm Weitling. El único rasgo de unión entre los adherentes era el proyecto de sociedad comunista, pero las diferencias en cuanto a pronóstico y los marcos teóricos en los que incluían ese comunismo eran muy divergentes y, en muchos casos, borrosos. Algunos eran partidarios de Feuerbach, otros del "socialismo verdadero" de Karl Grün, quedaban adherentes de las teorías milenaristas de Weitling y hasta 1846, por lo menos, prevalecía un rechazo a la violencia como vía para acceder al poder. Los líderes de la Liga habían hecho un balance negativo de su experiencia en Francia, cuando apoyaron el fallido levantamiento de Blanqui de 1839. La situación parece haber cambiado hacia el final de la década de 1840 por múltiples razones, pero la principal parece ser la conciencia de que se acercaba, en Alemania, un período convulsivo, donde la burguesía debería enfrentarse a la monarquía para conseguir una reforma constitucional, y el proletariado en

general y los comunistas en particular deberían fijar una posición al respecto.

Conectados por múltiples canales con Marx y con Engels, terminaron ofreciéndoles a los dos revolucionarios que se integraran a la Liga, aceptando sus postulados políticos. Se realizaron entonces dos congresos: uno en junio de 1847, donde se disolvió la Liga de los Justos, y otro en diciembre del mismo año que se convirtió en el primero de la Liga de los Comunistas. Al primer congreso asistieron, en representación del grupo marxista, Wilhelm Wolff y Friedrich Engels y al de diciembre fueron este último y Marx. El día previo a que comenzara el congreso se realizó un acto junto al ala izquierda del cartismo, a favor de la independencia polaca, donde hablaron entre otros Engels y Marx, éste en alemán (Dolléans, 1936: 18-19). Durante los diez días que duró el congreso se discutieron los lineamientos fundamentales que aportaba el nuevo grupo de Bruselas, se votaron los estatutos y se eligió un comité central donde figuraban Schapper, Moll, Bauer, Engels y Marx. Además, se les encargó a los dos últimos la redacción de una profesión de fe, como se denominaban los programas en esa época, para distribuir en toda Europa y dar a conocer el pensamiento de los comunistas.

Según Engels (1885), él y Marx propusieron una reorganización de la Liga de modo de quitar todas las palabras que aludieran a actividades conspirativas, pues las sociedades secretas daban lugar a actitudes internas dictatoriales. Desde ese momento se organizaron en comunas, círculos, círculos directivos, un comité central y un congreso, para transformarse en un grupo de propaganda con democracia interna. Hasta entonces, los poderes de la dirección eran absolutos; a partir de su transformación, la Liga de los Comunistas tenía como órgano principal el congreso, que resolvía las grandes líneas de actividad, elegía la dirección y era el único que podía disponer expulsiones (Claudín, 1985: 70).

En las posiciones de la Liga de los Justos previas a la alianza con el grupo de Marx, se pueden observar no pocas coincidencias con el pensamiento que éste dejó plasmado en el Manifiesto comunista en 1848. En dos alocuciones de la Liga de 1846 y 1847 (reproducidas en Del Rosal, 1958: 56-63), convocando a los congresos ya mencionados, rinden cuentas con su pasado cuando dicen que ya no es hora de “construir sistemas comunistas”, pues se trata de un camino falso (p. 56). Sobre la situación social en Europa, analizan que la alta aristocracia del dinero lleva a la ruina a la pequeña burguesía, y ésta, amenazada de caer en las filas del proletariado, se separa poco a poco del “vacuo partido liberal” y empieza a poner en práctica una política democrática y radical. Esas

circunstancias “hacen deseable y necesaria una inteligencia del proletariado con ese partido” (p. 56). Habrá que hacer alianzas con los radicales, “aunque sin ceder en nada de nuestros principios” (p. 57). “Navegamos hacia una revolución gigantesca, que decidirá probablemente por varios siglos de la suerte de la humanidad” (p. 59), y que puede causar, según la Liga, un ataque de los países reaccionarios (Rusia, Austria) a los países donde anida la revolución. Si se desencadena esa situación, llama a sus partidarios a tomar las armas y a seguir difundiendo las ideas del comunismo (p. 60). Reconocen que entre sus filas no existe una gran cohesión:

Los comunistas no forman todavía, desgraciadamente, un partido firme, no tienen todavía bases fijas y concretas, y eso hace que propendan con harta frecuencia, allí donde no son fuertes, a confundirse con otros partidos, movidos por el pensamiento de que también éstos laboran por el progreso y de que no hay que ser exclusivistas. Es menester que esto cambie. Nosotros, que vamos hoy a la cabeza del movimiento, debemos tener una bandera propia en torno a la cual podamos agruparnos y no marchar a la zaga del gran ejército de los filisteos. (Reproducido en Del Rosal, 1958: 61)

Como remate de las dos alocuciones, le dirigen una serie de preguntas a los afiliados que, de alguna manera, terminaron siendo contestadas tanto en los “Principios del comunismo”, que redactó inicialmente Engels, como en el Manifiesto comunista, escrito mayoritariamente por Marx: qué es el comunismo, cuáles son sus diferencias con el socialismo, si se deben hacer alianzas con los demócratas radicales, cuál es la actitud a tomar con los partidos religiosos, si es útil y deseable la unión de todos los socialistas y comunistas, si el comunismo deberá ser precedido de pequeños ensayos y si deberá implantarse por la fuerza o podrá encararse una evolución pacífica.

La síntesis marxista

Así, el Manifiesto y el texto previo de Engels pueden ser entendidos como una respuesta a las preguntas y a los debates de los congresos de la Liga pero también como una exposición de planteos que ya estaban presentes en los documentos previos del grupo de Londres. Esto implica que existían muchos vínculos entre las ideas de Marx y de Engels y las posiciones de la Liga de los Justos antes de buscar su adhesión. ¿Habrá habido alguna influencia de Marx o de Engels en los últimos años de la Liga, que quedara reflejada en esas alocuciones, previas a su incorporación y la transformación en Liga de los Comunistas? ¿Obedecerían estas coincidencias a fuentes comunes, sacadas de los grupos franceses o bien del cartismo inglés, cuya ala izquierda estaba en contacto con Engels? En cualquiera de esos casos, las coincidencias y los diálogos entablados entre los textos sugieren que, sin dejar de ser uno de los documentos políticos más profundos de los últimos doscientos años, el Manifiesto comunista se asienta sobre un vínculo estrecho entre Marx y Engels y las más importantes manifestaciones revolucionarias de su época. En este sentido, coincidimos con Édouard Dolléans (1936: 21-22):

El Manifiesto comunista se asemeja a un río que, en su camino, ha recogido las aguas de sus afluentes. Es una síntesis y una resultante, más que una innovación original y un punto de partida: se inspira en Bazard, en List, en Buret, en Pecqueur y también en Proudhon.

El Manifiesto ha sido analizado innumerables veces y no vamos a realizar una nueva interpretación de ese texto fundante del socialismo marxista. Sólo señalaremos algunos aspectos donde se nota la herencia del socialismo originario francés y que hemos tratado de relevar en los capítulos previos.

Cuando Marx, en el primer capítulo, traza un cuadro histórico del advenimiento

de la burguesía al primer plano de la historia recuerda sin lugar a dudas los panoramas históricos de Saint-Simon y de la Doctrina de Saint-Simon (adjudicadas por Dolléans a Bazard), donde se muestra la interrelación entre los grupos sociales, la industria, la ideología dominante de una época y las instituciones que le son representativas (Marx y Engels, 2008 [1848]: 26-28). Cuando se habla del empobrecimiento y la proletarización de las clases intermedias, propia del capitalismo, se están retomando las afirmaciones similares de las alocuciones de la Liga de los Justos.

Cuando se afirma que "el proletariado establece su dominio a través del derrocamiento violento de la burguesía" (Marx y Engels, 2008 [1848]: 39), se está retomando la principal consigna del neobabuvismo y, a la vez, respondiendo al inmovilismo político del socialismo reformista.

Flora Tristán y los cartistas aparecen casi citados literalmente cuando se afirma que "el objetivo más inmediato de los comunistas es el mismo que poseen todos los demás partidos proletarios: la conformación del proletariado como clase" (Marx y Engels, 2008 [1848]: 42). Quizá sea exagerado, de parte de Marx, que "todos los demás partidos" tengan ese objetivo, y ya la cuestión de las relaciones entre "el partido de los comunistas" y los "otros partidos obreros" es un tema que ha sido debatido largamente. Pero el texto alude más bien a una aspiración común de los proletarios, y no al programa explícito de los grupos socialistas o comunistas.

Los tres párrafos siguientes pueden ser considerados un resumen de la concepción del materialismo histórico ya adelantados en La ideología alemana y en Miseria de la filosofía:

¿Se necesita una comprensión profunda para entender que, con las condiciones de vida de los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, también se modifican sus representaciones, opiniones y conceptos?

¿Qué demuestra la historia de las ideas, sino que la producción intelectual se transforma junto con la material? Las ideas dominantes de una época siempre fueron únicamente las ideas de la clase dominante.

Se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad; con ello sólo se expresa el hecho de que, dentro de la sociedad vieja, se han formado los elementos de una

nueva; que la disolución de las ideas viejas avanza al mismo paso que la disolución de las viejas condiciones de vida. (Marx y Engels, 2008 [1848]: 48)

Estos tres párrafos no solamente podrían ser suscriptos por Saint-Simon, quizá también por Comte o Thierry, sino que nos recuerdan al primero cuando afirmaba que un siglo como el XVIII, dedicado a destruir el viejo régimen, no podía sino producir una filosofía crítica, y que por eso un siglo industrial como el XIX debía generar una nueva filosofía, basada en la producción de bienes materiales. En cuanto al nacimiento de elementos de la nueva sociedad al interior del régimen anterior, ya hemos citado la frase de Saint-Simon que no constituye una excepción en su pensamiento sino que es más bien parte de su método:

Cuando el sistema feudal y teológico se constituyó en la Edad Media, el germen de su destrucción comenzaba a nacer, los elementos del sistema que debe reemplazarlo hoy en día acababan de ser creados. (O.C., III: 2151)

Las diez medidas inmediatas que propone el Manifiesto al finalizar su segundo capítulo muestran todavía la presencia de consignas reformistas, a las que Marx y Engels no han sometido a crítica. En particular “Abolición del derecho hereditario” remite al lema sansimoniano contra el derecho de herencia; la “confiscación de la propiedad de todos los emigrados y rebeldes” está tomada de las acciones de Robespierre y de Babeuf; la propuesta de “fábricas nacionales” se asemeja a los “talleres sociales” de Louis Blanc, que muy pronto (el Manifiesto se publica en febrero de 1848, el gobierno provisional francés instaura los Talleres Nacionales en marzo) tendrán un sonoro fracaso.

Finalmente, la consigna que cierra el Manifiesto, “Proletarios del mundo, uníos”, que fue también la consigna adoptada por la Asociación Internacional de Trabajadores en 1864, ha sido considerada un paso adelante con respecto a la consigna de la Liga de los Justos, “Todos los trabajadores son hermanos”, modificada por Engels en el congreso de junio de 1847. Pero también la podemos vincular con la consigna enarbolada por Flora Tristán en su propuesta de Unión Obrera: “Hermanos, únanse”. En esta última, y no casualmente, se

hace un llamado más explícito a la conformación de la unidad proletaria como requisito previo para la emancipación del trabajador y de las mujeres.

El Manifiesto comunista se convirtió, poco a poco, en el texto fundante del socialismo marxista. Pudo cumplir ese rol no solamente por la brillantez de su estilo y la precisión de sus análisis, sino también porque recogía las mejores ideas de dos o tres generaciones de socialistas, que habían intentado explicar el régimen burgués y elaborar un programa de liberación para el proletariado.

1. Friedrich Engels colaboró en el periódico de Gutzkow, Telegraph fur Deutschland, en 1844.

2. En una de esas conexiones significativas, que abundan en esta historia del socialismo, uno de los participantes del levantamiento de Hesse fue Karl Schapper, quien luego se exilió en París y dirigió la Liga de los Justos, antecedente de la Liga de los Comunistas, a la que adhirieron Marx y Engels en 1847.

3. Obsérvese aquí cómo al citar a los sansimonianos Gans vuelve sobre esta sucesión binaria que encontramos en la Doctrina de Saint-Simon y que reaparece en el segundo renglón del Manifiesto comunista. Marx conocía bien el texto de los sansimonianos y es muy probable que haya leído este pasaje de su profesor de derecho. Cualquiera de los dos o ambos pueden ser la fuente de referencia.

4. Como señala Engels (1975 [1886]: 23): “Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos [la religión y la política]; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición”.

5. “Hess tuvo mucho más éxito con Engels, a quien convirtió enteramente a la causa comunista” (McLellan, 1969: 165).

6. “El esfuerzo de mil hombres actuando durante veinte días se ha pagado igual que el de uno solo durante cincuenta y cinco años; pero este esfuerzo de mil ha hecho en veinte días lo que el esfuerzo de uno solo, durante un millón de siglos, no lograría hacer; ¿es equitativo el trato? Hay que insistir en la negativa una vez más: cuando pagáis todas las fuerzas individuales, no pagáis la fuerza colectiva;

por consiguiente, siempre existe un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y que disfrutáis injustamente” (Proudhon, 1983 [1840]: 110).

7. Es por ejemplo lo que destaca Engels (1981: 152) en un artículo de 1843: el libro Qué es la propiedad, de Proudhon, “es la obra más filosófica en lengua francesa escrita por un comunista”.

8. Un lector interesado podrá comparar las diferencias entre el Marx de La ideología alemana (1985 [1845]: 597-646) y nuestra visión, desarrollada en otros capítulos, sobre Saint-Simon, Fourier y Cabet, diferencias que no apuntan a problemas de doctrina sino a cuestiones mínimas que hacen a cómo interpretar la trayectoria de esas diferentes corrientes de pensamiento. Por ejemplo, si la distinción entre épocas críticas y épocas orgánicas aparece ya en Saint-Simon o son propias de sus discípulos, si la sugerencia de voto femenino en Saint-Simon es un antecedente válido para las propuestas posteriores de emancipación de la mujer, cuánta diferencia se puede establecer entre el liderazgo de Bazard y el de Enfantin, etc. No solamente estas cuestiones no hacen al corazón de las doctrinas de los socialistas franceses sino que, en la mayoría de los casos, dependen de investigaciones exhaustivas que sólo se han podido realizar contando con la totalidad de las fuentes implicadas, a las que los contemporáneos lógicamente no podían acceder. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento que realiza Marx a Grün cuando éste titula la obra de Saint-Simon Catecismo de los industriales, mientras que su verdadero título, cree Marx, incluye el adjetivo “político”. Pero el título que ofrece Grün es el original, mientras que Catecismo político de los industriales pertenece recién a la edición de 1832 de Olinde Rodrigues. Véase el inventario de todas las ediciones de este libro en Saint-Simon (O.C., IV: 2869-2872) o en Fournel (1833: 30-31).

Algunas conclusiones

Si observamos la trayectoria del socialismo francés entre la Restauración y la revolución de 1848, veremos que tras un primer momento de elaboración de grandes teorías se pasa a un segundo momento, después de la revolución de 1830, de disolución y bastardización de esas doctrinas.[1] La contradictoria pero estimulante teoría de Fourier se convierte en el conservadurismo burgués de Considerant; la poderosa elaboración de Saint-Simon se reduce a las ilusiones mesiánicas de Enfantin y la modestia de las cooperativas de producción de Buchez; el impulso revolucionario de Babeuf se transforma en la aventura descabellada de Blanqui. Recién en la década de 1840 el movimiento socialista se desembaraza de la tutela de los republicanos de la década anterior y empieza a enarbolar el comunismo revolucionario como proyecto político concreto para el proletariado, pero el comunismo en Francia, en esa década, se desmigaja en pequeños grupos sin perspectiva política ni organizativa. Indudablemente que hay muchos elementos a destacar en ese cuadro y han sido detallados en los diferentes capítulos de este libro, pero el marco general no deja de mostrar una disipación de la calidad de elaboración política, que recién se recupera con la síntesis que operarán Marx y Engels y cristalizará en la Liga de los Comunistas, el Manifiesto comunista que surge de su congreso y, décadas después, el crecimiento del socialismo en diferentes países de Europa y del mundo.

Hay una cuestión muy importante a tener en cuenta con relación al socialismo originario: cuando se tiene la idea de un “nuevo mundo”, como lo nombraban los sansimonianos, o Armonía para Fourier, o el socialismo desde Leroux, o el comunismo en Cabet, no se está pensando todavía que pueda haber un “corte” entre la sociedad en la que se vive y el mundo futuro. La idea de un punto de no retorno, convulsivo, revolucionario, momento a partir del cual se desarrolla otra economía, otra política, otra moral, otra justicia, debe ir de la mano con la idea de apropiarse del aparato del Estado para neutralizar la acción deletérea de la burguesía en la defensa de sus privilegios y comenzar a implementar medidas en beneficio de las grandes masas oprimidas. Mientras no existe esa concepción, que entronca con lo que hoy en día entendemos por “revolución”, el objetivo final no puede ser comprendido de otra forma que como una transformación paulatina de la sociedad desde abajo, una inundación de la sociedad presente

para ir transformando, en diversos sectores y de diversa manera, la realidad de la explotación, el individualismo y la competencia. La idea revolucionaria, que surge en la década de 1840, es el producto del fracaso de todos los intentos previos por “revolucionar” el capitalismo sin tomar el poder, sin apoderarse del aparato del Estado, desconociendo que el Estado está ocupado por una clase social, la burguesía, que ha vencido en la lucha de clases de las décadas anteriores, que ha creado y modelado todos los aparatos fundamentales de la sociedad para garantizar su perpetuidad en el poder y que no está dispuesta a tolerar competencias en ese sentido. Al contrario de lo que se ha insistido sobre el carácter utópico de este socialismo, podríamos decir, no sin cierta ironía, que su pecado fue ser demasiado práctico.

Ya hemos señalado, al hablar del fracaso de Louis Blanc en 1848 con sus talleres sociales (primero distorsionados y luego dinamitados por el poder), que el “único” elemento que aquél no había contemplado en su teorización era cuál era la clase que estaba en el poder. Lo mismo podemos decir de las cooperativas de producción, las asociaciones de obreros propugnadas por Philippe Buchez, las colonias en tierras nuevas de Fourier o de Cabet, pero también del proyecto sansimoniano de fundar una nueva moral. El fracaso de Enfantin no se debió tanto al intento de plantear un derecho como el divorcio sino más bien a creer que los partidarios de la iglesia sansimoniana podían poner en práctica una moral ideal, que se suponía sería la moral aceptada en el “nuevo mundo”. La insistencia en que el mismo Enfantin encarnaba la “ley viviente”, como si fuera un nuevo profeta, no debe ocultar el hecho de que esa ley era una ley moral deducida racionalmente y, por lo tanto, estéril en cuanto ley moral. El mismo fracaso, quizá un poco más ridículo, se evidenció al querer vestir a los sansimonianos de una manera diferente a los habitantes comunes, inventando un traje uniforme para los partidarios de la nueva doctrina. Al socialismo le llevó años entender, si es que lo ha hecho, que no se pueden modificar la moral, las costumbres, el arte, el lenguaje de una sociedad,[2] si el Estado que educa a las personas, que dirige las escuelas, que adiestra a sus fuerzas policiales, que rige por las leyes lo que se puede y lo que no se puede hacer, sigue en las manos de la misma clase social que ha dado nacimiento a esa sociedad. Al igual que Enfantin, las feministas de La Femme Libre pretendieron generar una nueva moral sexual en la pareja, y por ello merecen nuestro homenaje y ser recordadas como las que crearon efectivamente un movimiento en defensa de la mujer, pero se encontraron con la incomprensión y el rechazo violento de una sociedad que no entendía ese cambio. El caso más trágico es el de Claire Démar, que se suicidó tras publicar un folleto que se llamaba, significativamente, Mi ley del

porvenir: su tragedia parece que hubiera consistido en querer vivir esa ley futura y no poder soportar el desajuste entre la moral deseada y la moral que la oprimía.

Todos esos fracasos les hicieron comprender a los grupos más avanzados que, por un lado, la única solución era derrotar a la burguesía y apoderarse del aparato del Estado y, por el otro, que lo único que quedaba en pie de todas las ilusiones era una nueva concepción del mundo y una teoría para transformarlo.

El gran creador del socialismo, antes de Marx, fue Saint-Simon. De él derivaron, de una u otra forma, las principales líneas del socialismo francés hasta la revolución de 1848. Incluso las corrientes insurreccionales y las sociedades secretas, que surgen más directamente de la doctrina de Babeuf y Buonarroti, sufren su influencia ideológica ante la evidente indigencia teórica de la que adolecían. La influencia de Fourier fue mucho menor, pero, ante el escandaloso final de los sansimonianos, pareció que proveía un cuadro esperanzador de cómo podía ser pensada la organización económica del futuro.

La paradoja del socialismo es que el desarrollo principal de su doctrina se realizó, en estos años, a partir de su corriente pacifista, reformista y con fuertes componentes religiosos (al menos todos ellos eran creyentes, aunque contrarios a las Iglesias como institución), mientras que la corriente más revolucionaria tuvo un papel menor, más allá de algunos conceptos poco desarrollados (comunismo y revolución son los principales) y una influencia organizativa en el socialismo posterior nada despreciable. Al contrario de lo que sucederá a comienzos del siglo XX, cuando el socialismo reformista pasa a un segundo plano en la teoría social y el grupo dinamizador lo constituye el sector revolucionario, en las primeras décadas del siglo XIX la crítica de la situación existente y la construcción de un conjunto de herramientas para constituirse como doctrina del socialismo es obra del sector reformista y pacifista.

Se podrá argumentar que Saint-Simon, Enfantin, Flora Tristán, Louis Blanc, Fourier gozaron de una situación de legalidad y aceptabilidad de la que no disfrutaron los grupos revolucionarios, lo cual marca una desventaja evidente entre unos y otros. Pero la acción pura sin una teoría detrás no tiene perspectiva, y allí se ubica el drama de un Auguste Blanqui, de quien apenas se puede saber cuál era el proyecto político a desarrollar tras la supuesta “toma del poder” si sus levantamientos hubieran tenido éxito. La acción política requiere ante todo claridad en los objetivos y un diagnóstico profundo de la situación, tanto del enemigo como de las fuerzas propias. Pretender que la acción resuelve todos los

problemas es recostarse inevitablemente en las opiniones estandarizadas por el pensamiento político previo, es considerar que "ya se sabe" quién es el sujeto revolucionario, qué acciones se deben desarrollar y cuál es el programa futuro a cumplir. Se dan por seguras, entonces, expresiones comunes como "pueblo", "lucha" y "enemigo", sin tomarse el trabajo de especificar un programa, los objetivos a cumplir, y sin trazar un balance de los fracasos de los antecesores. La elaboración política es una obligación para quien empuña las armas u organiza sociedades secretas contra el régimen que sea, los que no lo hicieron no fue por falta de oportunidades.[3] No solamente desprecian la teoría, sino que suelen afirmar que sus acciones son suficientemente explicativas acerca de los objetivos a perseguir. Por otra parte, las agrupaciones que creían en los levantamientos armados proclamados por una minoría y en los magnicidios desviaban fuerzas de lo que luego se evidenció como la tarea más importante a cumplir: la organización de los propios proletarios, la estructuración de coaliciones o sindicatos, el acompañamiento de las luchas por las reivindicaciones inmediatas de la clase obrera, que se podían constituir en el puente hacia una política de masas. Los partidarios de este tipo de política, ayer y hoy, consideran que sus acciones esclarecidas son una verdad en sí mismas y un ejemplo a seguir.

Eso no significa que las sociedades secretas hayan cumplido un rol nulo en la constitución del socialismo. Su gran aporte, y en eso se diferenciaban de los reformistas, que eran mayoría, fue visualizar que el proletariado no podría lograr su emancipación si no era por medio de la fuerza, que el papel represivo del Estado no era circunstancial ni obedecía a los caprichos del gobierno de turno, sino que era una política estructural que evidenciaba que el Estado había sido ocupado por la burguesía. Y eso incluía a todas las instituciones sociales: la policía, la educación, la prensa, la Justicia. Ningún otro camino podía intentar el proletariado sino derrotar a las fuerzas del capital para imponer una política por la vía de los hechos. La misma burguesía, además, había seguido esa política hasta 1830, declarando a partir de ese momento que se había terminado la época de las revoluciones. Por otra parte, faltaban varias décadas para que se lograra encauzar a la clase obrera y al pueblo por el camino de la democratización y la política parlamentaria. El voto censitario reducía tanto el universo de electores y elegibles que la mayor parte del movimiento socialista descreía del reclamo de los republicanos de una reforma electoral y el sufragio universal.

El sector insurreccionalista y comunista tuvo la virtud también de impugnar los intentos de consumar el socialismo al interior de la sociedad capitalista (fábricas estatales, cooperativas de producción, colonias agrícolas comunistas, incluso el

desarrollo de una moral de nuevo tipo como pretendieron los sansimonianos). Los insurreccionalistas no teorizaron acerca del Estado, pero tuvieron la intuición de que la maquinaria estatal tenía un dueño, que era la burguesía, y que ningún método lograría ir “inundando” paulatinamente el régimen capitalista para llegar, por vías económicas, morales o políticas, a una sociedad superior y a la emancipación del proletariado.

Otro aporte importante consistió en el tipo de organización partidaria. Las sociedades secretas, por ejemplo las de Blanqui, desarrollaron una organización piramidal, heredada de las “ventas” de la masonería (a través de la Carbonería y de Buonarroti), donde la única comunicación era de arriba hacia abajo, sin contactos horizontales y con el mayor desconocimiento posible entre sus miembros. Era un tipo de organización completamente centralizada, muy semejante a la organización del ejército, útil para la acción y totalmente inconveniente para la discusión interna. Ese tipo de estructuración, que no fue utilizada ni por la Asociación Internacional de Trabajadores ni por los partidos de la Segunda Internacional, reapareció en los países donde se militaba en la clandestinidad (como Rusia) y luego en el ordenamiento por células. Es decir, reapareció cuando se organizó el partido con un eventual objetivo militar.

Junto a la organización piramidal secreta, el socialismo maduro heredó otra forma organizativa muy importante que tiene su origen en la iglesia sansimoniana: una constitución abierta, pública, relativamente masiva y, sobre todo, que incluía tanto a varones como mujeres. Esta forma organizativa dependía, obviamente, de la posibilidad de actuar dentro de los marcos de la legalidad, y favorecía la discusión, la educación interna, la democracia en las decisiones. No hay ninguna duda de que esta estructura organizativa “es la matriz de buena parte de los partidos de izquierda de los tiempos modernos” (Tarcus, 2016: 114).[4] De ahí se derivó el espíritu asambleario de los partidos de izquierda, la conferencia y el debate abierto. Aunque la religión sansimoniana no fuera todo lo democrática que se pueda pretender, ya que se cristalizó en una elite de liderazgo que no pudo evolucionar a otro tipo de estructura, no cabe duda de que se distanciaba claramente de los gérmenes de partidos políticos burgueses, que no eran más que comités de reparto de cargos preelectorales y, luego, camarillas gubernamentales, sin ningún tipo de vínculo con respecto a sus “bases”, es decir, sus electores y el público de sus diarios. La religión sansimoniana, que pronto se constituyó como el “partido político de los trabajadores”, convocó a los obreros al interior de su organización, les ofreció una educación política, escuchó sus preguntas y hasta donde pudo atendió a sus

necesidades, resistiéndose en todo momento a convertirse en una entidad filantrópica. Junto con el sindicato o la coalición, por un lado, y la sociedad secreta, por el otro, la religión sansimoniana fue otra de las tantas instancias de preparación organizativa de los proletarios que empezaban a agruparse tras la decepción de la revolución de 1830.

Incluso se puede afirmar que la organización piramidal secreta y la organización asamblearia constituyen de alguna manera el origen de los dos polos del “centralismo democrático”, instituido a partir de Lenin y el partido bolchevique: simbolizan así la síntesis entre el centralismo de la sociedad secreta y la democracia del partido amplio.

Las sociedades secretas heredaron, de las estructuras organizativas liberales, formas sectarias de organización. El necesario secretismo que les permitía una (relativa) sobrevivencia estaba acompañado por rituales de iniciación, condenas a muerte a los traidores, alejamiento radical de las formas de sociabilidad y de convivencia de las clases a las que se buscaba representar, todo eso matizado con un costado romántico donde convivían los nombres falsos, las contraseñas, los disfraces y los mensajes con tinta invisible. Los grupos conspirativos y magnicidas prácticamente desaparecieron en la década de 1840 (en los años previos a la Comuna de París recuperaría energía Auguste Blanqui), pero todavía en 1847, cuando Marx y Engels se unen a la Liga de los Justos, se ven obligados a quitar ciertas costumbres y alguna terminología sectaria originada en ese pasado. La represión sistemática a los grupos comunistas en Francia, por otra parte, ponía a sus partidarios en la necesidad de volver a recurrir a los métodos del complot.

No es en absoluto claro, para nosotros, que la religión sansimoniana pueda ser caracterizada como una “secta”.[5] Así la denomina la crítica liberal, deseosa de recuperar una de sus escasas banderas progresistas como fue el anticlericalismo. El liberal razona de manera sencilla: si era una religión, se trataba de una secta. Pero hemos demostrado que era una “religión” muy particular, abierta, que no establecía una separación neta entre los legos y los iniciados. Fundamentalmente, no establecía una escisión entre la doctrina como organización político-religiosa y el mundo al que aspiraba a modificar. Los liberales de la época, como Benjamin Contant o Stendhal, consideraron a la religión sansimoniana una secta teocrática y autoritaria, mientras apoyaban a una monarquía que gobernaba apoyada en la minoría más rica de la sociedad y en su exclusivo beneficio.

El cisma que se produjo en 1831 no obedeció a “rigideces” organizativas ni al liderazgo mesiánico de Enfantin sino a una polémica por cuestiones morales que pretendieron ser resueltas con el simple trámite de la racionalización. Si se buscaba establecer cuál sería la “moral del nuevo mundo”, ¿cómo se podía garantizar cuáles eran los principios “correctos” y cómo se tomaba la decisión ante un dilema en la elección de uno u otro principio, como fue el caso del divorcio? Hoy vemos casi con naturalidad que Enfantin representaba la postura más acorde con la libertad individual y con la evolución de la moral sexual en Occidente, pero en su momento ello fue vivido como una tolerancia respecto de la corrupción moral.

Saint-Simon y Marx

El marxismo es el resumen y el resultado de todos los grupos socialistas franceses previos a la revolución de 1848, a lo que hay que agregar indiscutiblemente el cartismo inglés y su experiencia de autoorganización obrera (también rescatada por otro antecedente que Marx encuentra en Francia: Flora Tristán). Pero el aporte ideológico fundamental en la constitución del marxismo, en su aspecto político, lo constituye Saint-Simon y la enorme productividad de su doctrina, que no pudo ser igualada en cuanto a novedad y profundización por los teóricos posteriores. La concepción de la ciencia y la búsqueda de una ciencia total del hombre, la crítica al individualismo y al egoísmo como eje a la vez cultural, político y económico del régimen burgués, la descripción del Estado abstracto que pretende ubicarse por encima de las fuerzas reales, la delimitación de las clases sociales por su rol en la producción, el señalamiento del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, el internacionalismo, incluso la concepción de que la sociedad es una totalidad contradictoria en evolución constante y la relativa indiferencia con respecto a las formas de gobierno, todo nos habla de una serie de conceptos que se trasladan de su creador a sus discípulos y luego son tomados por todos los seguidores con desigual suerte.

La herencia de Saint-Simon no se detiene allí: de los sansimonianos se toma la crítica a la “explotación del hombre por el hombre”, la concepción del “método histórico”, el Estado (futuro) entendido como asociación de trabajadores, la delimitación de los períodos históricos críticos y orgánicos que permiten visualizar una historia no lineal, sino con avances y retrocesos, el partido político de los trabajadores, la emancipación de la mujer y la liberación de los proletarios, los primeros intentos por desarrollar una historia de la lucha de clases que se encuentran en Augustin Thierry y, menos, en Louis Blanc, junto a la reivindicación de Robespierre como punto culminante de la Revolución Francesa y el hallazgo de Babeuf como antecedente olvidado del socialismo. Por supuesto, hay que agregar la propuesta de constitución nacional de la clase obrera planteada por Flora Tristán, retomando las enseñanzas del proletariado inglés, también rescatado por Engels.

La transmisión no es solamente positiva: también los fracasos enseñan. La inviabilidad de los talleres sociales de Louis Blanc, la impotencia de las cooperativas de producción de Philippe Buchez, el escapismo de las colonias utópicas de Fourier y de Cabet, la futilidad de las ilusiones en una reforma electoral y el sufragio universal preconizados por L'Atelier y los republicanos, los fracasos de los levantamientos de Blanqui y de los magnicidios, incluso la militancia esforzada sin un basamento teórico. Todo ello constituye también un aporte en el camino de constitución del socialismo de Marx. Como dijera Hegel, el error no es lo contrario de la verdad, sino una parte de ella.

Con este panorama se encontraron Marx y Engels cuando se liberaron de la concepción que hacía de la filosofía el único motor del cambio social, y lo que percibieron fue un lenguaje que no pertenecía a nadie y ya era patrimonio de todos.

Todo esto demuestra, en nuestra opinión, que las "tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", señaladas canónicamente por Lenin, debieran reformularse. Por supuesto que es indiscutible el basamento filosófico de Hegel (al que Marx, como vimos, critica duramente en los años en que se convierte al comunismo) y la reelaboración de la economía política inglesa de Smith y Ricardo. Pero la parte francesa no es una masa indeterminada de utopistas delirantes y, menos, un antecedente remoto en el "materialismo francés" del siglo XVIII. En ese lugar hay que ubicar a Saint-Simon, quien tuvo una actitud científica ante la realidad de su tiempo y trató de dar una respuesta a las fallas que exhibía la sociedad que estaba naciendo, particularmente a su negativa a aceptarse como lo que era: una sociedad industrial y burguesa. En un momento en que el proletariado apenas se empezaba a constituir y a distinguir del resto de las clases populares, supo plantear un diagnóstico de la situación del capitalismo naciente que fue el motor a partir del cual se empezaron a derivar un sinfín de conclusiones que, en definitiva, constituyeron el socialismo tal cual lo conocemos.

Saint-Simon fue un pensador enorme y, como supo ver Moses Hess, estaba a la altura de Hegel en Alemania.[6] ¿Por qué esa resistencia a ubicarlo como el antecedente fundamental de Marx, en Francia, en el aspecto político? ¿Acaso se reivindica a Hegel en su totalidad, acaso no se ha desarrollado, desde Marx en adelante, una feroz crítica no solamente a sus posturas políticas sino también a su idealismo y su lenguaje mistificador? ¿No sucede lo mismo con Adam Smith y David Ricardo? ¿Cuál es la actitud intelectual que glorifica a Hegel y Ricardo,

incluso haciendo del primero casi un marxista avant la lettre, pero impide reivindicar a un pensador que dio inicio a gran parte del otro aspecto del socialismo: su ideología política, su posicionamiento científico, su concepción de la sociedad?

Secundariamente, creemos que esto se debe al tardío libro vulgarizador de Engels, su preferencia por Fourier (que claramente no tiene un papel similar como antecedente del marxismo) y su relativo desconocimiento de Saint-Simon. Pero la causa más fuerte, a nuestro entender, es que Saint-Simon es demasiado parecido a Marx. No en el sentido de que sean idénticas sus ideologías, pues ya hemos dicho que el proyecto social de Saint-Simon no se encuentra fuera del capitalismo, sino en el sentido de que Hegel es un filósofo, por lo tanto sus opiniones políticas pueden ser disculpadas por no ser de su incumbencia y podemos conservar para el socialismo la parte metodológica. Lo mismo podemos decir de David Ricardo: era solamente un economista burgués, que llevó la reflexión económica hasta el punto que se lo permitía su origen de clase. Como con Hegel, Marx puede utilizar sus descubrimientos de manera "técnica" y desechar sus limitaciones y prejuicios políticos, propios del gran financista que era. Saint-Simon, en cambio, con todas las prevenciones del caso, podemos decir que era un político y un filósofo político. O, mejor dicho, fue un intelectual (un savant) que dedicó toda su obra a un análisis político de la sociedad o, como dijera varias veces, a la reorganización social. En ese sentido, pertenecía a la misma esfera que Marx, y así lo único que se destacan no son sus continuidades sino sus diferencias. Justamente por ser un pensador político, Marx se vio en la necesidad de criticarlo, a él y a todos los otros socialistas, con los que en cierto modo competía en la arena de la lucha de clases.

Como vimos en el capítulo que le dedicamos, Saint-Simon no fue una figura inatacable. Su pensamiento evolucionó al ritmo que se modificaba la situación política en su entorno y que sus ideas iban coleccionando el rechazo sucesivo de diversos sectores de los industriales a los que se dirigía. Pero lo animó una gran honestidad intelectual y se arriesgó, como ningún otro pensador, a sacar sus propias conclusiones apostando siempre por el desarrollo de la producción en beneficio de las masas, para cumplir los sueños enunciados por la revolución de 1789 de igualdad y libertad para todos los seres humanos. No estableció una doctrina con la profundidad y los alcances de la de Marx, pero no se le puede quitar el lugar de antecedente principal para que surgiera, dos décadas después de su muerte, la más poderosa y la más profunda crítica del sistema capitalista y una perspectiva para su superación. Un aspecto no menor, que habla en beneficio

de Saint-Simon, es que produjo su doctrina en total soledad. A diferencia de Marx, que contaba detrás suyo con tres generaciones de socialistas elaborando y desechando ideas, Saint-Simon fue un intelectual solitario. Sus discípulos no hicieron más que recoger su doctrina y ampliarla sustancialmente después de su desaparición.

El error más habitual, con respecto a todos los socialistas previos a Marx, es que se los juzga con criterios extemporáneos. Al hacer la crítica de una doctrina esta debe ser repuesta en el universo ideológico en el que se encuentra y, mucho más importante, en el marco sociohistórico que le es propio. Saint-Simon es cuestionado por dos motivos centrales: su reformismo antirrevolucionario y su vertiente religiosa. Por supuesto, los liberales y todos los que terminan siendo deudores de esa ideología lo tildan de totalitario, pero esa es una crítica que ya creemos haber respondido en su momento y, además de infundada, es la misma que se le hace al marxismo en cualquiera de sus variantes, por lo cual carece de valor. Nos haremos eco más bien de aquellas dos críticas, el reformismo y el misticismo, en cuanto provienen de ambientes de izquierda.

Ninguna de las dos apuntan a temáticas que hoy haya que reivindicar, sino que deben ser explicadas y relativizadas. Su reformismo no tiene ninguna relación con la prudencia timorata de la socialdemocracia internacional de principios del siglo XX, que rechazaba las acciones revolucionarias con el cálculo de votos en una mano y la respetabilidad burguesa en la otra. Saint-Simon no tenía a su alrededor un movimiento obrero organizado y las oposiciones burguesas no hacían más que insistir en una libertad abstracta que colaboraba con el individualismo y el atomismo social. Un cambio social, en ese ambiente, sólo podía ser pensado en el largo plazo, después de realizar un diagnóstico adecuado de la sociedad a la que se criticaba. Saint-Simon no lograba adeptos, pero insistía, pulía y especificaba su doctrina, porque veía que la historia se había desarrollado bajo esos parámetros, y era inevitable que el mundo siguiera transformándose a partir de las mismas determinaciones, es decir, diríamos ahora, a través de la lucha de clases.

En cuanto a la religión, planteada por Saint-Simon, no era considerada el elemento central que debía dar lugar a una supuesta teocracia industrialista, sino más bien el aspecto moral de un cambio que debería sobrevenir en todas las esferas de la sociedad (la industria, la Justicia, el arte, la política, etc.) y, más que dirigir, expresaría al nuevo sistema industrial, así como todos los cambios sociales anteriores habían tenido también su expresión en el cambio religioso.

Hay que diferenciar la propuesta de Saint-Simon en el Nuevo cristianismo del mesianismo de Enfantin, en una época en que el ateísmo apenas si había tenido representación en dos o tres cabezas preclaras de la filosofía del siglo anterior. Más aún, en el socialismo francés seguirán prevaleciendo los creyentes (aun cuando el experimento religioso haya quedado en el olvido), por lo menos hasta la hegemonía ideológica de marxistas y bakuninistas, a finales de siglo.

El momento de Saint-Simon se caracterizaba por una ausencia total de propuestas de reforma social que no fueran liberales en lo económico o en lo político. En cuanto pudo considerar que su doctrina se alejaba cada vez más de lo que los "jefes de las industrias" podían aceptar como régimen de gobierno, se vio obligado a dirigir su mirada más allá y empezó a aparecer, casi en el horizonte, la perspectiva de apoyarse en una "clase más numerosa y más pobre" que no lograba salir de su dispersión y su apatía. Fue necesario que en 1830 la burguesía completara su revolución y afianzara su dominio de clase, en contra del proletariado, para que éste despertara y comenzara a organizarse de manera independiente.

La relación entre Saint-Simon y Marx ha sido analizada de diversas maneras. Émile Durkheim (1982 [1895-1896]: 291 ss.) entiende que Saint-Simon en general y Bazard en particular son los más importantes antecedentes de Marx, por el planteo industrialista y por su internacionalismo. Para el sociólogo Georges Gurvitch (1970), Marx sale en línea recta de Saint-Simon, incluso considera que leyó "toda su obra" antes de llegar a Francia. Para Pierre Ansart (1972b: 293), el alejamiento de Marx con respecto a Hegel parte de una "crítica sansimoniana de la filosofía" y considera que, de una u otra manera, el arma teórica que Marx encontró para desembarazarse del idealismo hegeliano y del liberalismo fue la crítica de la sociedad realizada por Saint-Simon. Maximilien Rubel (1970a), por su parte, considera a Marx un "discípulo" de Saint-Simon y evalúa detalladamente los elementos en los que coinciden y aquellos en los que el revolucionario alemán se aparta de la vía propuesta por el francés. Destaca que, si bien en los cuadernos de estudio de Marx no se observan resúmenes de las obras de Saint-Simon, en un catálogo de su biblioteca de 1850 se incluyen varios volúmenes de éste: las Obras editadas en 1841, el primer volumen de L'Industrie, la Doctrina de Saint-Simon, así como folletos diversos del maestro o de sus discípulos. En cuanto Saint-Simon quiso entender la sociedad a través de la fisiología, o sea el funcionamiento del cuerpo humano, los períodos críticos podían ser homologados a una patología y los remedios propuestos, a una terapéutica. En este sentido, que a la vez podríamos identificar con la mirada

política, Saint-Simon y Marx coinciden y se apartan de las miradas cientificistas que renuncian a tomar partido por el destino del ser humano.

En nuestro trabajo hemos tratado de demostrar que, más allá de la lectura de Saint-Simon hecha por Marx (que no creemos sea anterior a su llegada a París), el conjunto de conceptos sansimonianos no solamente se encontraba en los textos de Saint-Simon sino que se había desperdigado en el conjunto de corrientes socialistas francesas de las dos décadas siguientes a su muerte. Friedrich Hayek afirma que, después del cisma escandaloso de la religión sansimoniana, los conceptos de la doctrina se dispersaron en un conjunto de movimientos y se volvieron el lenguaje común del socialismo de la época.

Michael Löwy (2010), en cambio, en un libro publicado originalmente en 1970, desecha cualquier vínculo directo de Marx con el pensamiento de Saint-Simon y con la corriente que aquí hemos denominado reformista. Para este autor, que intenta reconstruir el nacimiento de los conceptos de comunismo, de partido y de revolución en Marx, la única experiencia significativa del filósofo alemán se encontraría en su contacto con los pequeños círculos comunistas franceses, desde su exilio en París. Tanto a Saint-Simon como a Fourier o a Flora Tristán los encasilla en posturas pacifistas arropadas en un lenguaje místico que no pueden ser identificadas con las herramientas que necesitó Marx para iniciar un combate frontal contra la sociedad burguesa. Sin embargo, tampoco logra demostrar la influencia de los comunistas franceses y sólo puede registrar algunas citas insignificantes a Dézamy, a Cabet (que también es pacifista y reformista), a Proudhon (cuya distancia con el socialismo es todavía mayor) e inferir un vínculo personal de Marx con algunas sociedades secretas en la capital francesa, vínculo que efectivamente no se ha podido hallar en las fuentes disponibles. Tampoco puede registrar una influencia teórica determinada de los círculos comunistas franceses, justamente porque estos grupos no llegaron a elaboraciones de envergadura, ni produjeron análisis profundos sobre la coyuntura política de su país, ni lograron esclarecer cuál era el objetivo que los unía. Apenas si surgen, dispersos en todo el libro de Löwy, los nombres de Lahautière, Dézamy, Jules Gay, y podríamos agregar algunos más, sin que eso demuestre una herencia concreta en Marx de sus teorías. En el intento de no contaminar a Marx con marcos ideológicos extraños, Löwy fuerza una relación que lógicamente existió pero que claramente no aportó todos los elementos sociológicos que el revolucionario alemán utilizó para desembarazarse de sus anteriores esquemas y adoptar el nuevo camino del comunismo revolucionario. Que se repitan las palabras “revolución” y “comunismo” no es sinónimo de

coincidencia y, menos aún, de herencia política. La pobreza doctrinal de las pequeñas organizaciones francesas no pudo servir como fuente de inspiración para consumar la crítica de la filosofía del Estado proveniente de Hegel y Feuerbach.

Incluso Löwy trata irónicamente a Saint-Simon y Fourier porque, en los comienzos de su periplo ideológico, le enviaron sus proyectos de organización social a los grandes líderes reaccionarios de Europa: Napoleón, la Santa Alianza, el zar Alejandro y otros. De hecho, es el único rasgo que Löwy llega a mencionar de esas doctrinas. Pero esos intentos fueron realizados cuando estos intelectuales ni siquiera soñaban con vincularse al inexistente movimiento proletario y consideraban que sus propuestas de reorganización social podían ser escuchadas racionalmente por los poderosos de Europa. No demuestran nada de sus teorías, sólo nos hablan de sus ilusiones en los comienzos de su áspero camino hacia lo que terminó siendo la configuración de un sistema teórico innovador. También desestima Löwy la evidente influencia que tuvo Flora Tristán en Marx, señalada por Maximilien Rubel, con el argumento de que la militante feminista utilizaba un lenguaje místico y se creía una apóstol del socialismo. Pero con el mismo criterio podríamos decir que Hegel no es un antecedente de Marx, porque apoyaba la monarquía constitucional, y Ricardo no puede serlo tampoco porque era un miembro conspicuo de la gran burguesía inglesa. Las ideas tienen una vida más sinuosa, y lo demuestra el polifacético mundo del naciente socialismo entre 1815 y 1848.

Saint-Simon es un antecedente para Marx tan poderoso, en nuestra opinión, como Hegel o Ricardo, pero en un elemento se distancian de manera evidente: Marx estudió y desarrolló una crítica pormenorizada tanto del filósofo idealista alemán como del economista inglés, pero no realizó un análisis, al menos de la misma envergadura, de la obra de Saint-Simon. Más allá de la defensa que realizó en La ideología alemana, no le dedicó un trabajo específico, no discutió sus obras, no reelaboró los conceptos que legaba al socialismo. Como bien asevera Pierre Ansart (1972b: 296), la influencia de Saint-Simon sobre Marx es indirecta, opera en parte a través de una asimilación directa de sus escritos y en parte a través de su difusión en el conjunto de organizaciones y teóricos franceses en los años en que Marx se acerca a ese comunismo que juzgaba el sector más avanzado de la teoría política europea. Pero es innegable que, por una u otra vía, una gran cantidad de conceptos elaborados por el teórico francés se impusieron en el universo ideológico y en la cosmovisión social y política del marxismo.

En definitiva, la conformación del marxismo no es una suma de conceptos, sino que es la reelaboración de nociones alrededor de un conjunto ideológico que podemos llamar comunismo o socialismo. ¿Cómo nació este gran conjunto? ¿Quién lo creó? En este gran marco teórico se instaló Marx y su origen no puede ser otro que los grandes sistemas socialistas o protosocialistas, de los cuales el más importante y el más profundo es, sin lugar a dudas, el de Saint-Simon.

Curas y soldados

Los que conformaron las primeras generaciones de socialistas se vistieron con los ropajes de la religión y de la guerra; unos se creyeron apóstoles, otros se sintieron cruzados. En grados diversos, y como si fuera un condimento esencial que acompañaba sus desarrollos conceptuales, basados en la ciencia y en la razón, recurrieron a discursos, gestos, instituciones que recordaban y repetían esos dos ámbitos tan característicos del antiguo régimen: el clero y la nobleza. Como si fuera una "cámara oscura" que invirtiera las imágenes de aquellos que habían sido los poderosos de ayer, el socialismo originario tuvo que recurrir a un discurso contrapuesto al lenguaje del mercado y se encontró con las costumbres, los hábitos, las creencias y las palabras de aquellos a los que el mercado había quitado el poder omnímodo que ejercían hasta entonces. Saint-Simon insistió en que esos dos estamentos no tenían ningún futuro en la nueva sociedad y sin embargo, como si fuera un desquite del destino, sus modos de pensar, sus habitus y su ethos reaparecieron parcialmente en la mayoría de las organizaciones socialistas de los años siguientes.

En reiteradas ocasiones se intentó demostrar que la producción, en el socialismo, tendría las mismas características del cuartel o del convento: en esos dos lugares todos realizaban actividades de manera coordinada y jerárquica, pero sin tener la propiedad de los establecimientos. Así también en la empresa de un mundo futuro los hombres trabajarían coordinadamente y según jerarquías establecidas a partir de talentos y requerimientos técnicos, pero sin la necesidad de un patrón capitalista que tiranice a los productores. Las referencias al mundo militar y al mundo eclesiástico se pueden rastrear alternativamente en todos los autores socialistas. El origen de la comunidad de bienes Morelly (1755) lo encontró en Esparta, que era en realidad una polis militarizada, y en los años de la Monarquía de Julio se insistió en la ausencia de propiedad entre los cristianos primitivos. Hemos observado la fe religiosa personal de la mayoría de los socialistas que hemos tratado en este libro, pero podemos recordar el apostolado[7] que creía desarrollar Flora Tristán y el milenarismo bíblico de Wilhelm Weitling, a quien sin embargo Marx tuvo un gran respeto, hasta cierto punto, por sus reflexiones en torno al comunismo. El lenguaje militar, por otra parte, inunda el lenguaje del

socialismo en toda su historia,[8] pero también se pueden constatar palabras, costumbres o sociabilidades emparentadas con el idealismo religioso.[9]

Por un lado, el socialismo se encontraba frente al ethos del mercado, que se presentaba como simbólicamente igualitario: la compra y la venta ponen al mismo nivel a los ciudadanos libres e iguales, se desarrolla en un mundo pacífico, alejado de las preocupaciones celestes, y es hedonista en cuanto busca atender las necesidades y los deseos de los consumidores. Pero esa igualdad formal sólo estaba reservada a unos pocos y se complementaba con la miseria de la mayoría. Frente a esa contradicción, el socialismo recurrió a comportamientos y formas discursivas que eran las únicas (fuera del dominio de la ciencia) que se oponían a los hábitos del mercado. Se evocaba entonces todo lo sagrado, "lo establecido y estable", lo ancestral y tradicional, como dirá el Manifiesto comunista, todo lo que el capitalismo "disuelve en el aire", para conjurar los males que el régimen burgués acarreaba. Cuando Marx y Engels calificaban al primer comunismo como "tosco", refiriéndose sobre todo a Weitling, estaban hablando de un comunismo que, mirando el pasado, reivindicaba todo lo que el materialismo de la sociedad burguesa había destruido, adocenado y puesto a la venta. Algunos de los valores que el capitalismo había fagocitado eran el sentimiento de comunidad que brindaba la religión (una identificación positiva en cuanto a valores morales) y el heroísmo que proporcionaba la vida militar. Está claro que la Iglesia y el ejército como instituciones se habían reacomodado y se les habían asignado nuevas funciones en el régimen burgués, en defensa ahora del Estado "democrático", pero se habían perdido aquellos valores en cuanto tenían presencia efectiva en el pueblo. Y si no se perdieron totalmente, al menos el mercado los horadaba permanentemente para transformarlos en mercancías.

Hay un aspecto que iguala al ethos militar y el ethos religioso: ambos desdeñan el cuerpo y la carnalidad humana. El soldado sólo puede ser valiente si desprecia su propio cuerpo y se arroja a la batalla sin importarle las heridas que pudiera recibir o la misma muerte. El cura desprecia la corporalidad humana, que es concebida como una degradación de algo más excelso: el alma. El soldado y el cura son la antítesis de la sensualidad, del cuidado de sí, de la afectación, del lujo. En ambos el sexo aparece como perversión: la violación de las mujeres enemigas en el soldado, la violación de los preceptos eclesiásticos en el cura. Frente a esta especie de estoicismo del guerrero y el sacerdote, el ethos del mercado es esencialmente hedonista, individualista, epicúreo, no busca la victoria ni la obediencia sino la seducción.

Obviamente, no queremos decir que el socialismo originario copió completa y servilmente las características de la nobleza guerrera y el clero, sino que asimiló aspectos de su subjetividad, de sus costumbres, de sus fetiches y sus imaginaciones, de su lenguaje, para encontrar un punto de apoyo en su oposición a la sociedad del individualismo. Nada es lineal y el hecho que mejor lo ilustra es que el "más religioso" de los socialismos originarios, la religión sansimoniana, fue la primera y la que con más énfasis insistió en la "emancipación de la carne" y la reivindicación de la materia, en contra de los preceptos de cualquiera de las Iglesias existentes.

Lo que los socialistas en su conjunto, pero en particular Saint-Simon y Marx, opusieron a estas asimilaciones fue la ciencia, la racionalidad, una doctrina del pensamiento que fuera relativamente neutra desde el punto de vista de la subjetividad, para evitar las trampas que implicaban las pesadillas que oprimen el cerebro de los vivos, como dijera el revolucionario alemán. No se nos escapa que Saint-Simon, al final de su vida, intentó entender cómo funcionaría en el "nuevo mundo" la religión y con ello trató de desarrollar la moral con los mismos criterios científicos con los que se desarrollaba la industria, pero otra vez debemos remarcar, para relativizar este hecho evidente, que se trataba de una religión "racional", carente de trascendencia y de ritos. No es cuestión de poner a unos dirigentes o grupos de un lado y a otros del otro, sino de visualizar que el único factor que se oponía a la asimilación subjetiva de la religión y la guerra, incluso en el interior mismo de la obra de cualquier socialista, era la razón, la comprensión científica de la nueva sociedad, que incluía su superación a través de la praxis transformadora.

Lo importante, a nuestro entender, es constatar que el socialismo maduro se erigió como un pensamiento científico, es decir exacto, cuyos análisis y pronósticos podían ser aceptados y contrastados por cualquier observador hipotéticamente neutral. La descripción de la tendencia al colapso del capitalismo dejaba de depender de un deseo de fraternidad, una aspiración a un mundo mejor, y pasaba a ser la exposición fría y racional de una decadencia ineluctable que más temprano que tarde se comprobaría a través de crisis, guerras y revoluciones. Pero no existe una doctrina racional que sea llevada adelante por máquinas ni por seres humanos sin subjetividad,[10] el pensamiento científico y racional no podrá ser puesto en funcionamiento en el mundo más que por hombres educados en esa sociedad a la que se combate, en la cultura de la clase dominante, y en ese sentido el movimiento socialista estará impregnado, en mayor o menor medida y siempre, por aspectos subjetivos que no obedecen a

la ciencia sino a la alienación propia de la sociedad de mercado. Ya lo sabían los obreros alemanes de la Liga de los Justos cuando le respondieron a Cabet que el ser humano estaba infectado por el individualismo reinante y que su educación le impedía desarrollar por sí mismo una sociedad ideal. Al momento de analizar el destino de las colonias paradisíacas de Cabet o de Fourier, vimos que la doctrina racional se daba de bruces con la subjetividad de los colonos y de los mismos teóricos, por ejemplo poniendo en cuestión el tosco igualitarismo de Cabet o el libérrimo epicureísmo de Fourier. El debate entre los comunistas "espiritualistas" y los comunistas "materialistas", de la década de 1840, expresa el mismo dilema: quienes buscan pintar el comunismo con un carácter espiritual terminan imaginando al ser humano del futuro bajo el prisma de las taras y las alienaciones propias del mundo presente.

"Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época", dicen Marx y Engels (1985: 50). Pero con mucha más razón podremos decir que la subjetividad de cada época está conformada por los valores de la clase dominante. En todo caso, los valores religiosos y militares eran las migajas que quedaban de clases dominantes caducas, las únicas que podían mostrar algún grado de oposición a los hábitos del mercado. No se puede suponer ni imaginar la subjetividad bajo el socialismo, no se puede conjeturar acerca de los valores o la moral del mundo futuro. Tratar de cambiar la sociedad "desde abajo", es decir sin incidir en la política del Estado, es una ilusión extendida que olvida que el Estado, el dinero, el mercado, la explotación hacen un trabajo de zapa que impide cualquier avance en ese sentido. Lo mismo señalaba Marx en las tesis sobre Feuerbach:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. (Marx y Engels, 1985: 666)

Los hombres que pueden cambiar las circunstancias a través de una praxis revolucionaria están, inevitablemente, cargados con las taras, las alienaciones, las fantasías de la sociedad a la que quieren combatir. El pensamiento científico puede ayudarlos en el camino de su emancipación pero esta llegará, para Marx, a través de la práctica revolucionaria, que será liberadora en sí misma, más allá de

las “impurezas” subjetivas que pueda tener en su seno. No existe la subjetividad socialista ni la subjetividad liberadora, la única liberación es terminar con este régimen de explotación y de opresión.

1. Friedrich Engels (1946 [1880]: 72) hablará, sobre los años de la Monarquía de Julio, de “un socialismo ecléctico y mediocre”.

2. Piénsese, por ejemplo, en el apoyo que recibiera el esperanto, a fines del siglo XIX y principios del XX, de parte de anarquistas y socialistas (Di Stefano, 2015: 167-216).

3. Otros ejemplos en la historia ratifican que los que insisten en la pura acción adolecen de flaqueza teórica: los eseristas o socialistas revolucionarios de la Rusia de los zares o los partidarios de la lucha armada en Latinoamérica de las décadas de 1960 y 1970.

4. Pero creemos que Tarcus se equivoca cuando afirma, en la misma frase, que la religión sansimoniana combinaba este tipo de organización pública con las formas centralistas de la masonería.

5. Una posición diferente a la nuestra se puede leer en Tarcus (1998), quien incluye a todos los grupos previos a 1848 bajo la denominación de “secta política”. Coinciden en ese diagnóstico, con variantes, Charléty (1969), Prochasson (2005), Hayek (2003) y otros.

6. Engels (1946 [1880]: 79) reconocerá que “Hegel era, con Saint-Simon, la cabeza más universal de su tiempo”. También comenta, en una nota al pie de El capital, que “Marx hablaba siempre con admiración del genio y del talento enciclopédico de Saint-Simon” (Marx, 1956, III: 524). Significativamente, Engels adjudica esa admiración exclusivamente a Marx, pero sin suscribirla de manera explícita.

7. Jacques Rancière (2010: 137-177) dedica todo el capítulo 5 de su libro a comentar las formas del apostolado entre los obreros socialistas de estos años.

8. Ya lo hemos señalado en el lenguaje de Auguste Blanqui, lenguaje que se integra luego a la mayoría de las corrientes socialistas, pero podemos además recordar que la palabra militancia ya alude al ámbito militar, al igual que

vanguardia, lucha de clases, héroes, brigada, táctica y estrategia, y muchas más. Es muy necesario insistir en que este lenguaje fue heredado de los republicanos de 1830, de los carbonarios y de la masonería. Para comprender la necesidad de historización de los aspectos identitarios de este lenguaje, véase Rot (2016), que critica a quienes deshistorizan este tipo de discurso cuando se investiga la lucha armada de los años 1960 y 1970.

9. Por ejemplo, la denominación de "mártires" a los muertos por su militancia revolucionaria o su evocación presencial, tanto en actos rituales como en imágenes. Otro elemento que se puede relacionar es la importancia del libro en el socialismo, de la que se desprenden la ortodoxia y las herejías, aunque no sean denominadas con ese nombre. Finalmente, en el arte vinculado a la izquierda, la religiosidad y el idealismo cristiano pueden ser considerados sus características más significativas.

10. Habría que incluir aquí la eterna fábula del liberalismo acerca de los socialistas como hombres máquina, sin sentimientos, que converge con los mitos apocalípticos de los cerebros que atentan contra el ser humano, en la literatura infantil y en la cultura popular.

Fuentes y bibliografía

Obras del período

AA.VV. (1970), Precursores del socialismo, Ciudad de México, Grijalbo.

AA.VV. (1979), Révolutionnaires et néo-babouvistes, de 1835 à 1847, París, EDHIS.

BABEUF, Graco (1985), Realismo y utopía en la Revolución Francesa, Madrid, Sarpe [es traducción de la edición de Claude Mazauric, Textes choisis, París, Éditions Sociales, 1965, pero Mazauric no es nombrado en la edición española].

– (2008), El tribuno del pueblo, Buenos Aires, RyR.

BAILLY, Étienne-Marin (1825), Discours prononcé sur la tombe de M. Henri Saint-Simon, Blois, Aucher-Eloy.

BARRAULT, Émile (1830), Aux artistes, París, Mesnier.

– (1832), De la suspension des conférences publiques des saint-simoniens, Versailles, Allois.

BAZARD, Saint-Amand (1832), Discussions morales, politiques et religieuses, París, enero.

BLANC, Eléonore (1845), Biographie de Flora Tristan, Lyon, s/ed.

BLANC, Louis (1842), Histoire de dix ans, 1830-1840, 5 vols., París, Pagnerre.

– (1847), Organisation du travail, 5ª ed., París, Sociètè de l'Industrie Fraternelle. [Trad. cast.: "La organización del trabajo", en AA.VV., Precursores del socialismo, Ciudad de México, Grijalbo.]

– (1878) [1846], Histoire de la révolution française, 15 vols., París, Lacroix.

BLANQUI, Louis-Auguste (1977), Écrits sur la Révolution. Oeuvres complètes

1, París, Galilée.

BONALD, Louis de (1843) [1796], Théorie du pouvoir politique et réligieuse, París, Adrien Le Clère.

BONNEVILLE, Nicolas (1792), De l'esprit des religions, París, Cercle Social.

BUCHEZ, Philippe (1833), Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité, París, Paulin.

BUONARROTI, Filippo (1828), Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, vol. 2, Bruselas, Librairie Romantique.

– (1957) [1828], Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, vol. 1, París, Éditions Sociales.

CABET, Étienne (1841), Ma ligne droite, ou le vrai chemin du salut pour le peuple, París, Prévot.

– (1985) [1842], Viaje por Icaria, 2 vols., Madrid, Hyspamérica.

CIESZKOWSKI, August von (2002) [1838], Prolegómenos a la historiosofía, Universidad de Salamanca.

COMTE, Auguste (1824), Système de politique positive, París, s/ed.

– (1903), Correspondance inédite, 4 vols., París, Société Positiviste.

– (2001), Primeros ensayos, Ciudad de México, FCE.

CONDORCET (1795), Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, París, Agasse.

– (2007) [1790], "Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía", en Olympe de Gouges, Etta Palm, Théroigne de Méricourt y Claire Lacombe, Cuatro mujeres en la Revolución Francesa, Buenos Aires, Biblos.

CONSIDERANT, Victor (1848), Le socialisme devant le vieux monde, París, Librairie Phalansterienne.

– (1950) [1843], "Manifiesto político y social de La Democracia Pacífica", en

Alfredo Cepeda, Los utopistas, Buenos Aires, Hemisferio.

CONSTANT, Benjamin (1815), Principes de politique, applicables a tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle, París, Eymery.

– (1829), "De la perfectibilité du genre humain", en Mélanges de littérature et de politique, París, Pichon et Didier.

DE MAISTRE, Joseph (1853), Lettres et opuscules inédits, 2 vols., París, Vaton.

– (1966) [1819], Du pape, Ginebra, Droz.

– (1980) [1796], Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas, Buenos Aires, Dictio.

DÉMAR, Claire (1834), Ma loi d'avenir, obra póstuma publicada por Suzanne [Voilquin], París, Tribune des Femmes.

DÉZAMY, Théodore (1842), Code de la Communauté, París, Prévost.

Doctrine de Saint-Simon. Première année. Exposition (1831), 3ª ed., París, L'Organisateur.

DUVEYRIER, Charles (1830a), Aux chrétiens. Correspondance, París, Evérat.

– (1830b), Correspondance. Aux chrétiens. Lettre sur la doctrine de Saint-Simon, París, Éverat.

ENFANTIN, Prosper (1970) [1830-1831], Economie politique et politique, Nueva York, Burt Franklin.

ENGELS, Friedrich (1885), "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas". Disponible en www.marxists.org.

– (1901), Religion, philosophie, socialisme, París, Jacques et Cie.

– (1946) [1880], Del socialismo utópico al socialismo científico, Buenos Aires, Lautaro.

– (1970) [1878], El anti-Dühring, Buenos Aires, Claridad.

– (1975) [1886], Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Buenos Aires, Anteo.

– (1981), Escritos de juventud, Ciudad de México, FCE.

FEUERBACH, Ludwig (1984) [1842-1843], Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro, Buenos Aires, Hyspamérica.

– (1995), La esencia del cristianismo, Barcelona, Trotta.

FOURIER, Charles (1831), Pièges et charlatanisme des deux sectes, Saint-Simon et Owen, París, Lachevardière.

– (1946), El falansterio, Buenos Aires, Intermundo.

– (1966), Oeuvres complètes, 9 vols., París, Anthropos [reproducción facsimilar de edición de 1846].

– (1972), El nuevo mundo amoroso, Ciudad de México, Siglo XXI.

FOURNEL, Henri (1831a), Rapports adresès aux Pères Suprèmes sur la situation et les travaux de la famille, París, Guiraudet.

– (1831b), L'hérédité de la propriété, París, Guiraudet.

– (1832), Lettre au Roi, París, Evérat.

– (1833), Bibliographie saint-simonienne, París, Alexandre Johanneau.

GUIZOT, François (1880) [1820-1822], Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe, París, Didier.

– (1985) [1826-1827], Historia de la revolución de Inglaterra, Madrid, Sarpe.

HASPOT, Émile (1831), Aux ouvriers, par un ouvrier, París, Éverat.

HEGEL, Georg W.F. (1980), Lecciones sobre la filosofía de la historia universal [1837], Madrid, Alianza.

– (1990) [1817], Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Ciudad de México, Porrúa.

– (1991) [1807], Fenomenología del espíritu, Buenos Aires, Rescate.

HEINE, Heinrich (2007) [1832], La escuela romántica, Buenos Aires, Biblos.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien (1773), De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, Londres, Société Typographique.

GOUGES, Olympe de, Etta PALM, Théroigne de MÉRICOURT y Claire LACOMBE (2007), Cuatro mujeres en la Revolución Francesa, Buenos Aires, Biblos.

KANT, Immanuel (1995), Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua [1795], Ciudad de México, Porrúa.

– (2006) [1784], Idea para una historia universal en clave cosmopolita, Ciudad de México, UNAM.

LACOUR, Léopold (1900), Trois femmes de la Révolution: Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe, París, Plon.

LECHEVALIER, Jules (1831), Aux saint-simoniens: lettre sur la division survenue dans l'Association Saint-Simonienne, París, Evérat.

LEROUX, Pierre (1848), Projet d'une Constitution démocratique et sociale, París, Sandré.

– (1985) [1840], De l'humanité, París, Fayard.

LESSNER, Friedrich (1996) [1898], Ricordi di un operaio comunista, Milán, Lotta Comunista.

MABLY, Abbé de (1789) [1758], Des droits et des devoirs du citoyen, París, Kell.

– (1986) [1763], Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique.

MARX, Karl (1946) [1875], Crítica del programa de Gotha, Buenos Aires, Lautaro.

– (1956) [1867, 1885 y 1894], El capital, 3 vols., Buenos Aires, Cartago.

– (1975) [1847], Miseria de la filosofía, Buenos Aires, Cartago.

– (1973) [1850], La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850, Buenos Aires, Anteo.

– (1982), Escritos de juventud, Ciudad de México, FCE.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1949), Biografía del Manifiesto comunista, Editorial México, edición de Wenceslao Roces.

– (1959), La sagrada familia y otros escritos, Ciudad de México, Grijalbo.

– (1971), Correspondance, vol. II (1849-1851), París, Éditions Sociales.

– (1977), Correspondance, vol. I (1835-1848), París, Éditions Sociales.

– (1985) [1845], La ideología alemana, Montevideo, Pueblos Unidos.

– (1987), Correspondencia, Buenos Aires, Cartago.

– (2008) [1848], Manifiesto comunista, Buenos Aires, Herramienta.

MARX, Karl y Arnold RUGE (1970) [1844], Los Anales Franco-Alemanes, Barcelona, Martínez Roca.

MEUNIER, Victor (1848), “Jésus-Christ devant les conseils de guerre”, apéndice a Victor Considerant, Le socialisme devant le vieux monde, París, Librairie Phalansterienne.

MICHELET, Jules (1831), Introduction à l’histoire universelle, París, Hachette.

MILL, John Stuart (1945) [1870], Autobiografía, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

– y Harriet TAYLOR MILL (1973), Ensayos sobre la igualdad sexual, Barcelona, Península.

MONTESQUIEU (1984) [1748], Del espíritu de las leyes, 2 vols., Buenos Aires, Hyspamérica.

MORELLY, Étienne-Gabriel de (1755), Code de la nature, ou le véritable esprit de ses loix, París, Le Vrai Sage.

MUIRON, Just (1840) [1824], Aperçus sur les procédés industriels, urgence de l'organisation sociétaire, París, La Phalange.

O.C., ver Saint-Simon (2012).

OSSE (1865-1878), Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, 47 vols., París.

PILLOT, Jean-Jacques (1840), "Premier banquet communiste, le 1er. juillet 1840", en Revolutionaires et neo-babouvistes de 1835 à 1847, París, Edhis, 1979.

PROUDHON, Pierre-Joseph (1983) [1840], ¿Qué es la propiedad?, Madrid, Hyspamérica.

REYBAUD, Louis (1862), Économistes modernes, París, Michel Lévy Frères.

REYNAUD, Jean (1832a), De la société saint-simonienne, et des causes qui ont amené sa dissolution, París, Éverat.

– (1832b), De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires, París, Éverat.

RODRIGUES, Olinde (1831a), Appel, París, Bureau du Globe.

– (1831b), Réunion générale de la famille: note sur le mariage et le divorce, París, Evérat.

– (1832), Aux saint-simoniens, París, Lachevardière.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1996) [1762], El contrato social, Barcelona, Altaya.

SAND, George (1946) [1854], Historia de mi vida, Buenos Aires, Enero.

SAINT-SIMON, Claude Henri (1925) [1814], De la reorganisation de la société européenne, París, Les Presses Françaises; prólogo de Henri de Jouvenel.

– (1985) [1824], Catecismo político de los industriales, Madrid, Hyspamérica.

– (2004) [1825], Nuevo cristianismo, Buenos Aires, Biblos.

– (2012), Oeuvres complètes, París, PUF, 4 vols. Edición crítica presentada, establecida y anotada por Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier y Frank Yonnet.

– y Prosper Enfantin (1865-1878), ver OSSE (1865-1878).

SIEYÈS, Emmanuel (1988) [1789], Qu'est-ce que le Tiers-État?, París, Flammarion.

THIERRY, Augustin (1817), "Des nations et de leurs rapports mutuels", L'Industrie, primera entrega, abril, París, Panckouck.

– (1835), Dix ans d'études historiques, París, Just Tessier.

– (1842), Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France, París, Just Tessier.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1856), L'Ancien régime et la révolution, París, Michel Lévy.

TRANSON, Abel (1830), De la réligion saint-simonienne, París, Alexandre Mesnier.

– (1832), Simple écrit d'Abel Transon aux saint-simoniens, París, Éverat.

TRISTÁN, Flora (1972) [1840], Paseos en Londres, Lima, Biblioteca Nacional del Perú. Disponible en www.cervantesvirtual.com.

– (1973) [1844], Le tour de France, París, Tête de Feuilles.

– (1993) [1843], La Unión Obrera: feminismo y utopía, Ciudad de México, Fontamara.

– (2003a) [1838], Mi vida, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo.

– (2003b) [1838], Peregrinaciones de una paria, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán-Fondo Editorial UNMSM.

– (2019), El martillo y la rosa (antología), Buenos Aires, IPS.

TURGOT (1996) [1751], Plan de deux discours sur l'histoire universelle [editado por Guido Abbattista para Cromohs]. Disponible en http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/turgot/discours.html.

VOILQUIN, Suzanne (1866), Souvenirs d'une fille du peuple, París, Sauzet.

WEITLING, Wilhelm (1838), Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte. Disponible en https://www.marxists.org/deutsch/referenz/weitling/1838/mensch/index.htm.

WOLLSTONECRAFT, Mary (1998) [1792], Vindicación de los derechos de la mujer, Buenos Aires, Perfil.

Bibliografía

ABBATE, Florencia (2020), Biblioteca feminista: vidas, luchas y obras desde 1789 hasta hoy, Buenos Aires, Planeta.

ABRAMSON, Pierre-Luc (1999), Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX, Ciudad de México, FCE.

AMBRIÈRE, Francis (1988), “Qui était Flora Tristan?”, 1848. Révolutions et mutations au XIXe siècle, Nº 4.

ANDLER, Charles (1906), “Introducción histórica” a Karl Marx y Friedrich Engels, Manifiesto comunista, Madrid, Biblioteca Internacional de Ciencias Sociales.

ANSART, Pierre (1969), Saint-Simon, París, PUF.

– (1972a), La sociología de Saint-Simon, Barcelona, Península.

– (1972b), Marx y el anarquismo, Barcelona, Barral.

– (1973), El nacimiento del anarquismo, Buenos Aires, Amorrortu.

– (2004), “La première actualisation saint-simonienne en France autour des années 1830”, en Pierre Musso, L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

ARMAND, Félix y René MAUBLANC (1996) [1937], Fourier, Ciudad de México, FCE.

BAELEN, Jean (1972), La vie de Flora Tristan: socialisme et féminisme au 19e siècle, París, Seuil.

BARRY, Joseph (1982), George Sand ou le scandale de la liberté, París, Seuil.

BASTID, Paul (1970), “Benjamin Constant et le saint-simonisme”, Cahiers de l’ISEA, París, t. IV, Nº 6.

BELLANGER, Claude, Louis CHARLET y Jacques GODECHOT (1969), Histoire générale de la presse française, vol. 2, París, PUF.

BERMUDO, José M. (1985), “El proyecto icariano”, introducción a Étienne Cabet, Viaje por Icaria, Madrid, Hyspamérica.

BERZOSA, Carlos y Manuel SANTOS (2000), Los socialistas utópicos: Marx y sus discípulos, Madrid, Síntesis.

BERNSTEIN, Samuel (1975), Blanqui y el blanquismo, Madrid, Siglo XXI.

BRAVO, J.M. (1970) [1844], “Introducción”, a Los Anales Franco-Alemanes, Barcelona, Martínez Roca.

BUTLER, Eliza (1968) [1926], The Saint-Simonian Church in Germany, Nueva York, Howard Fertig.

CAPPELETTI, Ángel J. (1990), El socialismo utópico, Madrid, Tuero.

CAZENEUVE, Jean (1970), “Saint-Simon et la mutation religieuse”, Cahiers de l’ISEA, t. 4, Nº 4.

CEPEDA, Alfredo (1950), Los utopistas, Buenos Aires, Hemisferio.

CHARLE, Christophe (2000), Los intelectuales en el siglo XIX, Madrid, Siglo XXI.

CHARLÉTY, Sébastien (1969), Historia del sansimonismo, Madrid, Alianza.

CLAUDÍN, Fernando (1985), Marx, Engels y la revolución de 1848, Madrid, Siglo XXI.

COLE, George D.H. (1958), Historia del pensamiento socialista, vol. 1, Ciudad de México, FCE.

CORNU, Auguste (1965), Carlos Marx-Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico, Buenos Aires, Platina-Stilcograf.

– (1970), Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre, París, PUF.

CUVILLIER, Armand (1986) [1934], Proudhon, Ciudad de México, FCE.

DEL ROSAL, Amaro (1958), Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX, Ciudad de México, Grijalbo.

DELVAILLE, Jules (1910), Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, París, Alcan.

DELVALLEZ, Sophie (2004), "Claire Bazard, figure emblématique du saint-simonisme?", en Pierre Musso, L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

DÉMIER, Francis (2004), "Les saint-simoniens à la rencontre des ouvriers parisiens au tournant des années 1830", en Pierre Musso, L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

DESANTI, Dominique (1973), Los socialistas utópicos, Barcelona, Anagrama.

DI STEFANO, Mariana (2015), Anarquismo de la Argentina: una comunidad discursiva, Buenos Aires, Cabiria.

DÍAZ, Hernán M. (2003), "Saint-Simon, del liberalismo al socialismo", Razón y Revolución, Nº 11.

– (2004), "Presentación", en Saint-Simon, Nuevo cristianismo, Buenos Aires, Biblos.

– (2005), "Louis Blanc: el socialismo en beneficio de los trabajadores", Asociación Madres de Plaza de Mayo, Nº 20.

– (2006), "Las críticas de Fourier a Saint-Simon y la instauración de un debate no cerrado", en Jornadas Fourier, Buenos Aires, Libros del Rojas.

– (2012), "Flora Tristán: su papel en la constitución del socialismo y de la clase obrera francesa", Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda, año I, Nº 1.

DOLLÉANS, Édouard (1936), "La rencontre de Proudhon et de Marx", Revue

d’Histoire Moderne et Contemporaine, t. 11, Nº 21. DOI: https://doi.org/10.3406/rhmc.1936.3827.

– (1948), Proudhon, París, Gallimard.

– (1962), Historia del movimiento obrero, t. 1, Buenos Aires, Eudeba.

DREYFUS, Françoise (2012), La invención de la burocracia: servir al Estado en Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos, Buenos Aires, Biblos.

DRI, Rubén (1994), Revolución burguesa y nueva racionalidad: sociedad burguesa y razón en el joven Hegel, Buenos Aires, Biblos.

DURAND, Anne (2014), “Ruge et les Annales franco-allemandes”, en Anne Baillot y Ayse Yuva (dirs.), France-Allemagne: figures de l’intellectuel, entre révolution et réaction, 1750-1848, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

DURKHEIM, Émile (1982) [1895-1896], El socialismo, Madrid, Editora Nacional.

DUVEAU, Georges (1948), Raspail, París, PUF.

– (1965), 1848, París, Gallimard.

ELORZA, Antonio (1970), Socialismo utópico español, Madrid, Alianza.

EVANS, Richard J. (1977), Las feministas: los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920, Madrid, Siglo XXI.

FERRUTA, Paola (2004), “Les «deux mondes»: saint-simoniens et la vision de la différence sexuelle: une relecture des transferts culturels franco-allemands autour de 1830”, en Pierre Musso, L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

– (2008), “Ruse, dissimulation, écriture: l’histoire d’Euphrasie Rodrigues au coeur du saint-simonisme”, VII conferencia anual Women in French in Scotland, Glasgow, 18 de octubre.

FORTE, Miguel Ángel (1998), Sociología, sociedad y política en Augusto

Comte, Buenos Aires, Eudeba.

GODIO, Julio (1971), Los orígenes del movimiento obrero, Buenos Aires, CEAL.

GONZÁLEZ VARELA, Nicolás (2007), “Moritz Hess: vida y opiniones del Rabino Rojo”, Rebelión. Disponible en rebelion.org.

GRANGE, Juliette (2004), “Une philosophie de l’industrie et du monde industriel”, en Pierre Musso, L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

GRIFFITHS, David A. (1997), “Pierre Leroux, plus loin que la pure liberté”, Régards, Nº 26.

GUÉRIN, Daniel (1973), Bourgeois et bras nus, 1793-1795, París, Gallimard.

GURVITCH, Georges (1970), Los fundadores franceses de la sociología contemporánea: Saint-Simon y Proudhon, Buenos Aires, Nueva Visión.

HABERMAS, Jürgen (1981), Historia y crítica de la opinión pública, Barcelona, Gustavo Gili.

HADJINICOLAOU, Nicos (1981), La producción artística frente a sus significados, Buenos Aires, Siglo XXI.

HALÉVY, Elie (1990) [1938], L’ère des tyrannies, París, Gallimard.

HAUSER, Arnold (1964), Historia social de la literatura y el arte, vol. 2, Madrid Guadarrama.

HAYEK, Friedrich von (2003), La contrarrevolución en la ciencia, Madrid, Unión Editorial.

HOBSBAWM, Eric (1997), Naciones y nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica.

– (1998), La era de la revolución, 1789-1848, Buenos Aires, Crítica.

IGGERS, Georg G. (1970), “Le Saint-Simonisme et la pensée autoritaire”,

Cahiers de l’ISEA, t. 4, Nº 4.

IGLESIAS, María C., Julio R. ARAMBERRI y Luis R. ZUÑIGA (1980), Los orígenes de la teoría sociológica, Madrid, Akal.

IONESCU, Ghita (2005), El pensamiento político de Saint-Simon, Ciudad de México, FCE.

ISAMBERT, François-André (1965), “Religion et science de l’histoire chez Buchez, 1796-1865”, Archives de Sociologie des Religions, Nº 20. DOI: doi.org.

JACOUTY, Jean-François (2003), “Robespierre selon Louis Blanc: le prophète christique de la Révolution française”, Annales Historiques de la Révolution Française, Nº 331. Disponible en journals.openedition.org.

JANET, Paul (1893), Les origines du socialisme contemporain, París, Félix Alcan.

JARDIN, André (1998), Historia del liberalismo político, Ciudad de México, FCE.

JONES, Stuart (2002), “The era of tyrannies: Elie Halévy and Friedrich von Hayek on socialism”, European Journal of Political Theory, Nº 1.

KOLAKOWSKI, Leszek (1980), Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución, t. I: Los fundadores, Madrid, Alianza.

KUPCHIK, Christian (1999), “Flora Tristán”, en El camino de las damas, Buenos Aires, Planeta.

LENIN, Vladimir Ilich (1946) [1913], “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en Obras escogidas, vol. 1, Buenos Aires, Problemas.

LEROY, Maxime (1954), Histoire des idées sociales en France, 3 vols., París, Gallimard.

LÖWY, Michael (2010) [1970], La teoría de la revolución en el joven Marx, Buenos Aires, Herramienta.

MAILLARD, Alain (1997), “Babeuf, le communisme et l’avenir”, Conferencia

en Amiens. Disponible en www.geocities.ws.

– (1999), “Mouvements communistes dans la France des années 1830-1840”, Cahiers d’Histoire, Nº 77. [Mesa redonda con Louis Hincker, Alain Maillard, Claude Mazauric y Michèle Riot-Sarcey.]

– (2004), “Communismes égalitaires et saint-simonisme”, en Pierre Musso, L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

MANUEL, Frank E. y Fritzie E. MANUEL (1981), El pensamiento utópico en el mundo occidental, 3 vols., Madrid, Taurus.

MARCO, Yolanda (1993), prólogo a Flora Tristán, Feminismo y utopía, Ciudad de México, Fontamara.

MAYER, Gustav (1979), Friedrich Engels: biografía, Madrid, FCE.

MAZAURIC, Claude (1999), “Un républicain néo-babuviste: Napoléon Lebon”, Cahiers d’Histoire, Nº 77.

MCLELLAN, D. (1969), Marx y los jóvenes hegelianos, Barcelona, Martínez Roca.

MEHRING, Franz (1916), Storia della democrazia sociale tedesca [1898], Milán, Avanti.

– (1967), Carlos Marx [1918], Barcelona, Grijalbo.

MICHELS, Robert (1969) [1911], Los partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna, 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu.

MORTON, Arthur L. (1973), Las utopías socialistas, Barcelona, Martínez Roca.

MUSSO, Pierre (1999), Saint-Simon et le saint-simonisme, París, PUF.

– (dir.) (2004), L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

NOCERA, Pablo (2006), “De la idea a la acción: aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los Prolegómenos a la historiosofía de August

von Cieszkowski en el neohegelianismo”, Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas, Nº 13.

– (2012), “Moses Hess y la filosofía de la acción en el hegelianismo de izquierda”, VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 5-7 de diciembre. Disponible en jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar.

– (2014), “Philippe Buchez y la ciencia de la historia en el saintsimonismo”, VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3.5 de diciembre. Disponible en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar.

– (2016), “Pierre Leroux y la sociedad entendida como milieu”, IX Jornadas de Sociología de la UNLP, Ensenada, 5-7 de diciembre. Disponible en jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar.

NOIRIEL, Gérard (2001), État, nation, immigration: vers une histoire du pouvoir, París, Belin.

OFFERLÉ, Michel (2006), “Qu’est-ce qu’un parti politique en France au XIXe siècle?”, en Anne-Marie Saint-Gille (dir.), Cultures et partis politiques aux XIXe et XXe siècles: l’exemple allemand, Lyon, PUL.

OZATALAY, Cem (2010), “Karl Marx, inventeur de «la théorie des classe sociales»?”, Lapsus, vol. 4.

PALETSCHEK, Sylvia (ed.) (2004), Women’s emancipation movements in the nineteenth century: A European perspective, Stanford California Press.

PEÑA, Milcíades (1972), El paraíso terrateniente, Buenos Aires, Fichas.

PICON, Antoine (2002), Les saint-simoniens: raison, imaginaire et utopie, París, Belin.

PROCHASSON, Christophe (2005), Saint-Simon ou l’anti Marx, París, Perrin.

RANCIÈRE, Jacques (2010), La noche de los proletarios, Buenos Aires, Tinta Limón.

RÉGNIER, Philippe (dir.) (2002), Études saint-simoniens, Lyon, PUL.

RIGNOL, Loïc (2002), “Augustin Thierry et la politique de l’histoire: genèse et principes d’un système de pensée”, Revue d’Histoire du XIXe siècle, Nº 25. Disponible en journals.openedition.org.

RIOT-SARCEY, Michèle (1994), La démocratie à l’épreuve des femmes: trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848, París, Albin Michel.

ROBINET, Jean François (1945), Condorcet: su vida y su obra, Buenos Aires, Americalee.

ROSANVALLON, Pierre (1992), Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel, París, Gallimard.

– (1998), Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France, París, Gallimard.

– (2015), El momento Guizot, Buenos Aires, Biblos.

ROSDOLSKY, Roman (1980), Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”, Ciudad de México, Cuadernos de Pasado y Presente.

ROT, Gabriel (2016), “Un balance de los estudios sobre las organizaciones político-militares argentinas”, Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda, año V, Nº 9.

RUBEL, Maximilien (1970a), “Saint-simonisme et marxisme”, Cahiers de l’ISEA, t. IV, Nº 6.

– (1970b), Karl Marx: ensayo de biografía intelectual, Buenos Aires, Paidós.

RUDE, Fernand (1970), “Stendhal et les saint-simoniens”, Cahiers de l’ISEA, t. 4, Nº 6.

SAZBÓN, José (2007), “Figuras y aspectos del feminismo ilustrado”, en Olympe de Gouges, Etta Palm, Théroigne de Méricourt y Claire Lacombe, Cuatro mujeres en la Revolución Francesa, Buenos Aires, Biblos.

SCHIAPPA, Jean-Marc (1999), “Entre apparition et résurgence, notes sur les activités communistes en France, 1795-1828”, Cahiers d’Histoire, Nº 77.

SILONE, Ignazio (1940), El pensamiento vivo de Mazzini, Buenos Aires, Losada.

SPITZER, Alan B. (1987), The French Generation of 1820, Nueva Jersey, Princeton University Press.

SUTER, Jean-François (1970), “Du libéralisme au saint-simonisme”, Cahiers de l’ISEA, t. 4, Nº 6.

TARCUS, Horacio (1998), “La secta política”, El Rodaballo, año V, Nº 9.

– (2016), El socialismo romántico en el Río de la Plata, 1837-1852, Buenos Aires, FCE.

THUREAU-DANGIN, Paul (1876), Le Parti Libéral sous la Restauration, París, Plon.

VIARD, Bruno (1993), “De l’individualisme et du socialisme selon Pierre Leroux et selon Tocqueville”, Le Banquet, Nº 3. Disponible en www.revue-lebanquet.com.

VIDALENC, Jean (1948), Louis Blanc, 1811-1882, París, PUF.

WALCH, Jean (1970), “Qu’est-ce le saint-simonisme?”, Cahiers de l’ISEA, t. 4, Nº 4.

WAKSMAN, Vera (2016), El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, Buenos Aires, FCE.

WASZEK, Norbert (1989), “La réception du saint-simonisme dans l’école hégélienne: l’exemple d’Éduard Gans”, Archives de Philosophie, Nº 52.

YONNET, Franck (2004), “L’association saint-simonienne et la logique de passage du libéralisme au socialisme”, en Pierre Musso, L’actualité du saint-simonisme. Colloque de Cérisy, París, PUF.

ZENKINE, Serge (2002), “L’utopie religieuse des saint-simoniens: le sémiotique et le sacré”, en Philippe Régnier (dir.), Études saint-simoniennes, Lyon, PUL.

Díaz, Hernán M.

De Saint-Simon a Marx : los orígenes del socialismo en Francia / Hernán M. Díaz. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblos, 2021.

Libro digital, EPUB - (Historia)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-691-923-4

1. Socialismo. 2. Historia. 3. Historia de Europa. I. Título.

CDD 944

Primera edición impresa: 2020

Diseño de cubierta: Luciano Tirabassi

Imagen de cubierta: Félix Philippoteaux, Alphonse de Lamartine, frente al palacio municipal el 25 de febrero de 1848, rechaza la bandera roja (detalle). Óleo, Museo Carnavalet, París.

Conversión a formato digital: Libresque

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar